ETIKA I POVIEST.

RAZPRAVA

ODOBRENA OD POVJERENIKÂ STROGIH IZPITA FAKULTETA MUDROSLOVNOGA.

NAPISAO

GJURO ARNOLD.

ZAGREB
TISAK DIONIČKE TISKARE
1879.

Inv. br. 4902/00

SVOMU LJUBEZNOMU BRATU

FRANJI ARNOLDU

JAVNOMU KRALJ. BILJEŽNIKU

U

ZAGREBU.

GLAVA PRVA.

Uvod. — Historični pregled etičnih načela. — Individualne ideje. — Prigovori. — Družtvene ideje. — Obćenite opazke.

Utvrdjeno je psihologijom, da čovjek nije samo receptivno nego i spontano biće. Receptivnost njegova sastoji u tom, da mu ćutila podražaje vanjskoga svieta privode k duši; a spontanost u tom, da mu duša tu kaotičnu, bezobličnu gradju, što ju ćutila podaju, uredi i oblikuje.

Tim načinom nastaju iz osjeta zorovi, a iz zorova pojmovi, kojimi shvaćamo i spoznajemo sviet.

Spontanost duše jest dakle bitan uvjet za spoznaju svieta. Spoznaja ipak može biti dvojaka. Ide li naša duša samo za tim, da izpita stvari kakve jesu u svietu i da im opredieli pojam: onda je to spoznaja teoretična; ide li ona i dalje, te kuša realizovati ono, česa tu nema: onda je to spoznaja praktična. Izpitivanje prve vrsti tiče se onoga, što tu *jest,* a izpitivanje vrsti druge onoga, što tu *ima* biti.

U fizičnom svietu *sve* je tu, *što* bi tu imalo biti, dakle je i *takvo* tu, *kakvo* bi imalo biti. Zato je ovdje izpitivanje teoretično ujedno izpitivanjem praktičnim.

Ali imade stvari, kod kojih ne dostaje izpitati teoretičnu im narav, izpitati ono, što jesu; nego je povrh toga potrebno iztraživati: imadu li takve ostati, kakve jesu ili ne imadu li

se pače preinačiti. Takvo praktično izpitivanje nuždno je ondje, gdje je na tvorbu stvari uticala sloboda, uslied koje bi one i drugačije biti mogle, nego li jesu.

Tako izključivo biva u svietu moralnom.

Pobudjuju li stvari slobodne tvorbe u iztraživaoca čuvstvo ugode, milja, povladjivanja — onda imadu ostati, kakve jesu; pobudjuju li obratno čuvstvo neugode, nemilja, odsudjivanja — imadu se preinačiti. U onom slučaju zovemo ih liepimi, bezuvjetno vriednimi; u ovom ružnimi, bezuvjetno nevriednimi.

Praktično iztraživanje traži dakle absolutno presudivanje. Sudovi, kojimi izričemo, da nam se stanoviti subjekti bezuvjetno mile ili bezuvjetno ne mile — dakle da su liepi ili ružni — zovu se estetični; a nauka, koja na takovih sudovih počiva, zove se estetika.

Estetični sudovi imadu redovito složene subjekte; jer samo razmjeri ili odnošaji mogu pobudjivati čuvstvo milja ili nemilja. Jednostavni subjekti estetički su indiferentni. Isto tako su rečeni sudovi absolutno valjani i podpuno evidentni, to jest oni niti se dadu dokazivati, niti oni ikakva dokaza trebaju.

Nije nuždno, da subjekti estetičnih sudova budu uviek predmeti neosobni; njihovimi subjekti mogu biti i pojavi ljudske volje, dakle težnje i čini ljudski. Ali pojavi voljni, koji u nas pobudjuju čuvstvo ugode ili neugode, milja ili nemilja, povladjivanja ili odsudjivanja nisu više samo liepi ili ružni, već su dobri ili zli; a nauka, koja počiva na sudovih, kojimi se takovi atributi izriču, ne zove se više estetika, nego se zove etika.

Etika je dio estetike — estetika volje. Ne treba, da ta volja bude baš voljom one osobe, koja o njoj presudu izriče. Djeca dosta često velikom strogosti sude ljudske čine nepo-

mišljajuć niti, da će se isto, što ona od tudjih djela traže, skoro tražiti i od njihovih. Tu se vidi čist etički sud bez refleksije, bez obveze. Tekar koji takav sud izriče s obzirom na svoj subjekt, izriče ujedno moralnu obvezu neku, neku dužnost. U tom slučaju dakako ne ostaje on kod suda etičnoga, kojim se hvali ili kori stanoviti čin sadanjosti, već on prelazi k sudu moralnom, koji mu sve čine budućnosti veže uz neke propise, pravila, zapovjedi.[1] Nauka, koja na toj vrsti sudova počiva, zove se moralka.

Moralka je po tom dio etike, kao što je etika dielom estetike. Pojam presude estetične jest najširi; jer u njezin krug spadaju svi tvorovi, kojih bitak stoji do slobode, pače još i mnogi tvorovi fizične nužde. Pojam etične presude jest uži: u njezin krug bo spadaju samo tvorovi slobodne volje ljudske. Pojam presude moralne napokon jest najuži, pošto u njezin krug spadaju samo oni tvorovi slobodne ljudske volje, koji su prema stanovitim pravilom izvedeni.

Estetika daje principe etici, a etika opet moralci. Nam je potražiti principe etične. Ovi principi mogu biti samo stanoviti estetični sudovi, koji evidentnim načinom izriču absolutnu vriednost ili nevriednost volje, dotično težnja i čina. Kod potrage tih sudova ne možemo se oslanjati niti na apriorne hipoteze, niti na istine apriorne, već samo na nepobitna fakta životnoga izkustva. Ovo nas pako uči, da ljudi — bili surovi ili civilizovani — sve u svietu nehotice ocjenjuju glede vriednosti: nešto zovu koristnim ili štetnim, nešto ugodnim ili neugodnim, nešto liepim ili ružnim, a nešto dobrim ili zlim.

Ta činjenica evo, koja se niekati ne dade — jest izhodištem etici. Etika kao znanost imade samo izpitati, što je u tom nestalna, subjektivna i relativna; što li stalna, objektivna i absolutna. A kad je to učinila, imade postaviti neoboriva,

općenita mjerila za ocjenjivanje dobra ili zla: kao što estetika postavlja neoboriva i općenita mjerila za prosudjivanje liepa i ružna.

Nije li puka tlapnja, da su ta mjerila neoboriva, općenita, absolutna? Estetične i etične presude mogle bi možda biti obsjene? Pojmovi sklada i nesklada, liepa i ružna, dobra i zla . . . možda su samo utvore naše, kojim u objektivnoj bitnosti dotičnih tvorova i pojava nema ni traga?

Sve te sumnje iztaknuo je Spinoza.[2] Ali one ne stoje. Najplemenitija ćutila naša — oko i uho — baš su tako fiziološki ustrojena, da nam se sklad boja i glasova . . . nuždno militi mora. Ta harmonija mili nam se pako rad stalnih brojevnih razmjera medju bojami i medju glasovi . . . Zato i sud o tom sladu ne može biti subjektivan, relativan, već samo objektivan, absolutan.

Predpostavimo li sada zdrava ćutila u svih ljudih, možemo apodiktično tvrditi nuždnost i općenitost ociena estetičnih. A što za ociene estetične činimo, još nam je laglje činiti za ociene etične. Sklad i ljepotu volje jače i jasnije ćutimo od sklada i ljepote boja, glasova . . . jer su odnošaji voljni u našoj nutrini, dočim su razmjeri boja i glasova izvan nas.

Proti objektivnosti estetičnih i etičnih ocjena ne mogu dakako svjedočiti oni ljudi, kojim boluju ili pače manjkaju organi, nuždni za takvo ocjenjivanje; ne mogu svjedočiti zato, što ne znadu ništa o čuvstvu milja ili nemilja, koje pobudjuju odnošaji skladni ili neskladni. Tako sliepac nema ni pojma o skladu boja, gluhak o harmoniji glasova; podpun ludjak jamačno ne će imati pojma ni o jednom, ni o drugom, a najmanje o skladu volja.

Ako li se ljudi zdravih organa svojimi presudami razlikuju, polazi to samo odtud, što izriču obično sudove poprečne

o stanovitih sastavljenih predmetih i odnošajih neizvodeć pri tom analize. Kad bi oni poduzeli analizu složenih predmeta i odnošaja, dobili bi jednostavne sastavne elemente, u kojih bi se nuždno složiti morali.

Tim se i tumače velike razlike u sustavih etičnih, na koje ćemo se vratiti niže dolje.

Utvrdismo dakle, da su estetične kao i etične presude absolutne i obćenite; a pojmovi liepa i ružna, dobra i zla jedini, kojimi možemo o stanovitom predmetu i stanovitoj volji izreći absolutnu, obćenitu vriednost.

Ali jesu li zbilja jedini? Ne imadu li im se jošte pribrojiti pojmovi koristnosti, poželjnosti i prijatnosti?

Za prva dva pojma možemo odmah reći, da ne imadu. Koristno stoji posvema do okolnosti: što nam je sada koristno, može nam drugi put biti štetno ili indiferentno. Poželjno još je više promjenljivo: svaki čas možemo želiti nešto druga. Pojmovi koristnosti i poželjnosti izriču dakle vriednosti relativne.

A kako je s pojmom prijatnosti? Prijatno nam je ono, što je primjereno našem organizmu ćutilnom. Pošto je taj u svih ljudih donekle jednako ustrojen, to se i svi ljudi donekle slažu u tom, što je prijatno, što li nije. Nu oni se u tom slažu samo muče; jer ono, što nam je prijatno, tako je splinuto s našim čuvstvom, da se od njega ni odlučiti ne da — zato se ne da ni definovati. Gdje pako to moguće nije, ondje nije moguće ni izvesti pojma: a bez pojma nema sporazumka, a bez toga nema objektivnosti.

Uz svu dakle fiziologično-psihologičnu obćenitost ne dopušta prijatno obćenite, absolutne presude vriednosti svoje. Stoga za stanoviti šar velimo samo, da je prijatan ili neprijatan. Isto za stanovit glas. Tim izričemo relativnu vriednost o tih objektih. O dugi nebeskoj velimo nasuprot, da je liepa. O nekoj popievci isto tako. Ali tim ne izričemo samo vried-

nost relativnu, nego absolutnu — a ipak je duga složena od samih prijatnih šarova, popievka pako od prijatnih glasova relativne vriednosti.

Nismo li se timi primjeri zapleli u protuslovje? Nipošto. Absolutne vriednosti ne podasmo u drugom slučaju pojedinim šarovom i glasovom — već odnošaju višešarnom i višeglasnom. Vriedni su nam dakle stanoviti odnošaji prijatnih objekta. Takve odnošaje sastavljaju u ostalom svi objekti, koji pobudjuju prijatne osjete vidne i slušne.

Iz svega toga sliedi, da absolutna vriednost liepa objekta ne može biti u koristnosti, poželjnosti, prijatnosti, već jedino u milju stalnom, nesebičnom, koje se jasno dade izreći estetičnim sudom. U tom sudu baš je spomenuto milje predikatom, a skladni odnošaji objekta njegovim su pravim subjektom. Subjekt estetičnoga suda mora dakle biti sastavljen; jer čuvstvo milja nikako ne mogu pobudjivati jednostavni elementi, nego tek odnošaji njihovi. Odnošaje estetične pako mogu s psihičnih razloga sastavljati samo elementi istovrstni: boja s bojom, glas sa glasom . . . i volja s voljom.

Timi odnošaji, dakle subjekti, razlikuju se upravo estetični sudovi od etičnih. Estetičnomu sudu jest subjektom harmonični odnošaj boja, glasova . . . etičnomu pako skladni odnošaj volja. Predikat im je ipak isti, naime nehotično, nesebično, objektivno i absolutno milje, koje njihovi subjekti u svakoga motrioca pobudjuju.

Tu nam je ostaviti daljna razmatranja o estetici i prieći na etiku. Zadaća njena po svem, što smo spomenuli, može biti samo ova: etika ima iztražiti i razjasniti sve najjednostavnije odnošaje voljne, koji u nas pobudjuju čuvstvo milja. To milje izražavat će sudovi estetični, koji će biti absolutni i evidentni, pa zato i principi etike.

Herbart je te principe — po terminologiji Platona — zvao idejami i to praktičnimi idejami; jer bi one imale biti pravilom svemu djelovanju voljnom.

Ali nas prošlost uči, da se djelovanje ljudsko nije svako doba držalo istih pravila; dakle da se etika nije vazda osnivala na istih principih. To nas nuka, da se barem letimice osvrnemo na ta raznolika etična načela prije Herbarta.

Etika starih pretežno je nauka o najvišem dobru. Ovo dobro bje Sokratu krepost i blaženstvo; Platonu krepost spojena s pravom ugodom; Aristotelu blaženstvo, koje se stiče krepostmi — dakle najveći filozofi staroga svieta bijahu eudajmonisti.

Eudajmonizam postaje u praksi hedonizmom. Tako su Aristip i Epikur smatrali ugodu jedinom svrhom čovjeka: onaj ugodu trenovnu, ovaj pako trajnu. To je blaženstvo pozitivno. Antisten i Diogen Sinopski propoviedahu blaženstvo negativno. „Kanimo se ugode i užitka — prezirimo znanost i umjetnost!“ Stoik Zeno preporučao je priegor svjetskih dobara te ignorovanje fizične boli. „Sliedi narav i živi u skladu s njom!“

Sredovječna etika kao i sva filozofija u obće manje više puka je kopija nazora grčkih.

Etika novoga vieka postavi nove principe. Hobbes i Spinoza: samoodržanje; Helvetius i La Mettrie: egoizam. U to osvane Kant — da ih sve zabaci. A s koga razloga? Kriterion etičnosti svih principa do njegova doba stajao je u predmetu, dotično sadržaju volje. Bijahu to dakle materijalni ili — kako ih je on zvao — empirični principi. Moral se na takvih principih ne smie osnivati; predmet bo volje može biti svak čas drugi — a princip je onda kameleon, koji vazda boju mienja.

Kriterion etičnosti može biti samo u stanovitom obliku volje: i to baš u obliku općenito valjanom. Zato je Kant postavio formalni princip: „Radi tako, da načelo djelovanja tvoga može biti općenitim načelom.“[3]

Kritični Kant nije ovdje opazio pogreške, štono se zove u logici: ὕστερον πρότερον. Odatle što načelo koje može biti općenitim, nikako ne sliedi, da ono mora biti i etičnim; ali obratno stoji: da naime etično načelo može, pa i mora biti općenitim.

Specifična pozitivna oznaka manjka baš Kantovu principu; on traži općenitost načela, a ne veli, u čem li da sastoji to načelo. Kant je slobodu proglasio formom volje i postavio kategorični imperativ: „Imaš!“ (dužan si!) Tako je on došao do pojma dužnosti; te je iz pukoga ćudorednoga straha, da principâ ne izvede iz motiva materijalnih, zapao u etični rigorizam i osnovao nazor: kao da se dobro vazda vrši od „dužnosti“. Njegova je ipak zasluga, što je upozorio na to, da nije predmet dotično sadržaj volje, već volja sama objektom presudjivanja etičnoga.

Ali to nije zasluga izključivo Kantova.

Englezki moralisti Cumberland, Shaftesbury, Wollaston, Clarke, Hutcheson, Smith, Ferguson bili su istoga mnienja. Etični principi bijahu im naravnim načinom upoznani odnošaji voljni, od kojih neki zaslužuju bezuvjetan ukor, neki opet bezuvjetno odobravanje.

Moralisti držahu takodjer, da se o voljnih odnošajih odnosno o skladu i neskladu njihovom nuždno radjaju estetične presude. Shaftesbury i Hutcheson izrično su izticali neki općeniti, moralni ćut kao princip etike.

To je usvojio i eklektik Victor Cousin, osnovatelj filozofične povjestne škole u Francezkoj.

Razlika medj moralisti i Kantom jest ta, da su oni ponešto navraćali na subjektivnost, dočim je on — iduć za prestrogom objektivnosti — spleo etiku s naukom o dužnosti.

Herbart upotrebiv temeljne misli englezkih moralista izveo je miran, triezan i neoboriv etični sustav, na koji evo sada prelazimo.[4]

Pošto absolutna vriednost — kako gore dokazasmo — ne može stajati u koristnosti, poželjnosti, prijatnosti, dakle u ničem, što bi izvan mene biti moglo, može ona stajati samo u mojoj nutrini, u mojoj volji. Zato i reče Kant: „Nigdje ništa u svietu nema, niti se išta van svieta pomišljati može, što bi vriednije bilo od vriedne volje.“[5]

Tim ipak nismo — kako bi se na prvi mah činiti moglo — čovjeka oddružili od čovjeka. Volja moja dolazi u odnošaj s voljami drugih ljudi. I u tom odnošaju tek je ona vriedna. Te sve odnošaje valja nam potražiti. I evo kako.

Etična presuda tiče se moje volje. Volja moja, sama za se, estetički je indiferentna. Da ne bude takovom, traži ona odnošaj; a odnošaj barem dva člana. Jednim je moja volja. Što da bude drugim članom? Predmet volje ne smie da bude — njega je Kant zabacio. Što dakle? Taj drugi član odnošaja može biti samo volja druge osobe ili sud o volji mojoj.

Recimo da je ovo posljednje. Što onda biva? Ako moj sud glasi: volja je dobra, a ona takvom ostaje — to se taj sklad volje sa sudom bezuvjetno mili; ako li sud glasi: volja je zla — a volja ipak ostane nepromienjena — to se taj nesklad bezuvjetno ne mili. Tu je volja napram sudu posvema slobodna; ona se može sudu pokoravati a i nepokoravati. Na tom odnošaju osniva se ideja ćudoredne slobode.

Uzmimo sada, da je i drugim članom volja, i to opet moja volja. Dvie volje iste osobe možemo sravnjivati samo glede psihične jačine, glede njihova kvantiteta — i onda se jača bezuvjetno mili napram slabijoj. Jača volja vazda nam se čini savršenijom. Na takvu odnošaju volja osniva se ideja savršenosti.

Što je, ako li je drugi član odnošaja volja druge osobe? Onda možemo i opet obje volje prispodabljati glede kvantiteta. Ali tim bi došli do istoga rezultata kao i prije. S toga preostaje, da ih sravnimo glede kvaliteta. Volja druge osobe može biti ili prava, realna, ili samo pomišljena. Budi ona samo pomišljena, te recimo: da teži za srećom — a moja volja da joj je u toj težnji protivna. Takav odnošaj očituje zlohotnost i zato nam se absolutno ne mili. Protivni slučaj pobudjivao bi u nas čisto etično milje i na takovom odnošaju osniva se ideja blagohotnosti.

Budi volja druge osobe prava. Kao takva očitovat će se ona na predmetu nekom. Uzmimo, da se i moja volja posve nehotično na istom predmetu očituje — te obje volje da taj isti predmet požele. Posljedak nehotičnoga sukoba toga biti će pra. Ali se pra nikako ne mili. Imat će se dakle odkloniti sporazumkom — i tim će nastati pravo. Na ovakvom evo odnošaju osniva se ideja prava.

Može se ipak dogoditi, da se moja volja i hotično sastane s voljom druge osobe, te da se obje budi podupiru, budi prieče. Posljedak sukoba toga može biti dvojak: ili jedna od volja ćuti sukob taj kao nešto zla ili ga ćuti kao nešto dobra. U oba slučaja nam se posljedak dotle ne mili, dokle godier se ćućeno zlo ili dobro ne odmieni. Na tom odnošaju dvijuh volja osniva se zadnja Herbartova ideja — ideja pravednosti.

Je li to podpun broj voljnih odnošaja? Jest. Odnošaja jednostavnih više ne može biti — a složeni dadu se svesti na

te jednostavne. Herbart je dakle postavio neoboriv etični sustav. Njegovih pet ideja sigurno je mjerilo za ocienu ljudskoga djelovanja, a po tom i pravilo djelovanja toga. Te su ideje zato vriedne, da budu osnovi, principi etike.

Da etika u obće drugih principa ni ne treba, toga ovdje dokazivati ne možemo. Jasno je to već po tom, što je zadaća i svrha etike posve disparatna od svrhe i zadaće znanosti drugih, da joj dosljedno one ne mogu podati nikakovih principa.

Nu nemamo li možda ipak žaliti za etičnimi sustavi velikana grčkih i drugih filozofa? Nemamo. Tražbine tih sustava ili su kolebive i neplemenite, pa uslied toga nevriedne da budu pravili djelovanja, ili jesu plemenite, a onda su samo rezultati razvijenih ideja.

Sokratovo, Platonovo i Aristotelovo „najviše dobro“ nije nego sklad cjelokupnoga djelovanja voljnoga sa svimi etičnimi idejami; a njihova „krepost“ jest pomisao tih ideja ujedinjenih u osobi djelujućoj. Ako li stanovita osoba ne radi prema tim idejam, to ona gazi njihove zahtjeve. Ti zahtjevi pako jesu — Kantove „dužnosti“. Dakle su i zbilja Herbartovi principi faktori, a dužnost, krepost i najviše dobro samo rezultati. Etika ima pokazati faktore, jer bez faktora nema rezultata.

Ipak su Herbartove ideje našle protivnikâ. Njihovi prigovori posvema su neznatni. Kako bi u formah volje stajala etičnost? Kako bi realnost u obće sadržavale formalne ideje? Tako obično pitaju oni. A mi im s Lazarusom odgovaramo: „Ideje su najviši i najčišći oblici spoznaje sve realnosti. . . Mi

ne tražimo idejâ u naravi, ali mi narav i njezinu pravu te savršenu misao nalazimo samo u idejah.“[6]

Ne smie se nikada smetnuti s uma, da se Kantova „stvar o sebi“ ne dade spoznati; što mi spoznajemo — spoznavamo samo idejami, koje no su akti (tvorovi) naše psihičnosti. Ta okolnost upravo i jamči za vriednost te absolutnu obveznost etičnih ideja. Mi bi svaku obveznost prije zaniekati mogli, nego li onu, što no ju sa sobom donose ideje — a to baš zato: jer su ideje zakoni našega bića. I sama moralna propalica jamačno priznaje otu obveznost, kad mu u časovih zdvojnosti zaplače pandjami saviesti razkidana duša.

Trendellenburg jednako Herbartovim idejam prigovara. Ali nije dosljedan, ako onda veli: „Čovjek ne može druge svrhe imati, nego li realizovati ideju svoga bića; on ne može druge ni shvatiti ni priznati. . . . Mislim ovdje čovjeka u „velikom stilu“ — u stilu božanske ideje, koja crte svoje bilježi u poviesti svjetskoj.“[7] A možemo li si mi boga inače pomišljati, nego bićem, koje savršeno odgovara svim etičnim idejam? Ne možemo. Ideja boga nije no sastav svih ideja etičnih. Dok se je do te spoznaje došlo, splinuše i legije poganskih bogova — a svanu jedino božansko biće.

Ovi prigovori ne mienjaju ništa na etičnih naših idejah. Shvaćala se etičnost kako mu drago: ona se očituje vazda samo u formah voljnoga htjenja. Zato ako se tim formam prigovara, to prigovaraoci ne iztiču manâ našem pojmu o etičnosti, već iztiču ponajviše krivi svoj pojam o volji. Volja je naime takva sviestna psihična težnja, koja redovito ide za realizacijom svojom. S toga i vriednost njezina posljedka stoji vazda do vriednosti njene: nema ni dobra ni zla djela bez dobre ili zle volje.

Tko volje tako ne shvaća, lako dodje do mnienja kao da je forma volje nešto prazna, dakle da do nje ne može

stajati etičnost. Ali takvo shvaćanje ne valja — pa zato padaju i prigovori napereni proti gore izvedenim idejam individualnim.

Sada možemo prieći na ideje družtvene.[8]

Svatko znade onu pjesnikovu: „Kano cvieća imam braće". Čovjek ne stoji sam u svietu: on živi u velikoj zajednici, što no ju zovemo ljudskim družtvom. Etične ideje neće po tom vrieditи samo za pojedinca, nego će se morati uporabiti i na cjelokupno družtvo. Zar istim redom? Ne. Družtvo zahtieva malo ne izvraćenu uporabu: što se ovako opravdava. U družtvu će se prije svega poroditi sukobi voljâ, koji će priečiti družtveno djelovanje, a možda i pogibeljni postati obstanku njegovu. Biti će dakle nuždan pravni poredak. Ideja prava imade uslied toga prvo mjesto u družtvu. Pravo će se ipak još i poslie kadikadanjim sukobom voljâ kršiti; pa će se morati na novo uzpostavljati. To će činiti ideja pravednosti svojim kaznenim sustavom. Dok si je družtvo pravom i pravednosti osjeguralo obstanak, početi će blagohotno raditi za sveobće dobro. Ideja blagohotnosti zahtievat će sve to bolju upravu. Što većom bude materijalna blagobit, to prešnijim bude i viši duševni interes — zato i prosvjetni sustav. Ovaj će biti oživotvaranje ideje prosvjetnoga družtva, koja nije ino, nego ona individualna ideja, ali uporabljena na čitavo družtvo. A kada jednom to sve bude — onda će i družtvo biti, kako no ga zahtieva ideja ćudoredne slobode.

Takvo družtvo za sada je samo idejalom; ali do čovječanstva stoji, da mu bude što bliže.

To je evo naravni slied ideja družtvenih. I kod ovih i kod individualnih stoji ideja blagohotnosti u sredini. Ona je sunce, oko koga se ostale ideje kao planeti kreću. Ona je naj-

nježnija majka čovječanstva, koja svu djecu jednakim žarom privija uz svoje grudi.

Ali ko što ne stoji čovjek sam u svietu realnom: tako nijedna spomenutih ideja ne stoji sama u svietu moralnom. One sve skupa sačinjavaju čvrstu zajednicu; sve se medjusobno podupiru: jedna radi za sve, a sve opet za jednu. Da to u kratko prikažemo.

Rekosmo, da ideja blagohotnosti baš u sredini stoji. To je i posve naravno. Njezina je svrha zadovoljiti svim valjanim potrebam i željam članova: dakle i tomu, da se svakomu zajamči imovinska i osobna sjegurnost. Nu to imade učiniti ideja prava; ova po tom nuždno ide pred idejom blagohotnosti. Pravna ideja postavlja stoga ustanove, koje u daljnih svojih posljedcih svakomu nalažu sve sile doprinositi k cjelokupnosti. Mnogi te mnogi stavlja tim vlastitu eksistenciju na kocku. Za ovu se zato ima pobrinuti ideja pravednosti: nagradjujuć vriedne, a kazneć nevriedne članove družtva. I ova dakle mora iti pred idejom blagohotnosti. Tako pravo i pravednost utiru put blagohotnosti, da uzmogne raditi prema svojoj svrsi. A kako ideja blagohotnosti odmjenjuje svojim pomoćnicam? Ona se skrbi za valjanu upravu, kojom se namiču sredstva, da pravo može članovom družtva pružati zaštitu, a pravednost nagradu.

Podjimo malo dalje. Iza spomenutih ideja sliedi tek ideja prosvjetnoga družtva. Evo zašto? Ova ideja od svakoga traži, da se ozbiljno bavi ovim ili onim stanovitim poslom, to znači: ona zahtieva razdiobu rada. Nu nikakav rad ne može uspievati, gdje nema pravnoga poredka, gdje nema mira. Znanost, umjetnost, trgovina, obrt — sve to bez poredka zamire: a barbarstvo se radja. Gradjanski ratovi i anarkična vlada žalostni su tomu primjeri. Valjan i vriedan rad bezuvjetno se mili, to jest: on se svakako moralno nagradjuje. To ipak nije dosta. Jošte se hoće nagrade materijalne; ona je poticalo daljnem napred-

nom radu. To može služiti za odgovor onim, koji pitaju: zašto li u nas ne napreduje koješta. Svemu tomu treba dakako sredstva. Ova namiče valjana uprava. Sredstvi se dižu škole, školami prosvjeta, a prosvjetom družtvo, narod. Ideja prosvjete ipak nije tek sebična; ona se liepo odužuje svojim družicam. Prosvjeta uljudjuje članove družtva učeć ih štovati red, pravo i zakon. Gdje se to krši, slab je znak i za ideju prosvjete. Ova budi pravnu sviest; a ova opet čuvstvo pravednosti i humaniteta. Prosvjetom se ublažuju kazne. Kud su na primjer danas krvava mučila i sramotno žigosanje zločinaca? Kud su osveta, talion i krvarina? Kud li izključivost zastrašnih, predusretnih i popravnih kazna? Sve je to prosvjeta rinula u zaborav.

Tako se dakle sve ideje medjusobno podupiru. Uzajamnost ova od tolike je nužde, da bez nje ni nema morala. Nije onaj moralan, koji — ma i kako dosljedno — radi tek u smjeru jedne etične ideje; već onaj, koji zahtjevom svih ideja jednako zadovoljava. A je li to moguće? Savršeno zadovoljavanje svojstveno je dakako samo savršenom biću; ali čovjek ima sviestno nastojati, da mu djelovanje što više odgovara rečenim zahtjevom. Ako igdje, a to sigurno tu je prilika — da postanemo bogu slični.

Pošto etične ideje traže odnošaj, to se one dadu realizovati samo u družtvu. Van družtva nema odnošaja: zato ni etičnosti — van družtva ima samo subjektivnih interesa. To je ocjena eremitstvu svakoga doba.

Žalostan je pojav jednostrano djelovanje pojedinacâ; još žalostniji jednostrano djelovanje cieloga družtva. Gdje se u družtvu jednoj samo ideji udovoljava, dočim se ostale odnemaruju, tu je ono još daleko od idejala prosvjetnoga družtva.

Tako je danas obična mana mnogih „prosvjetnih“ država, da nastoje realizovati ponajviše samo ideju prava — realizaciju ostalih ideja prepuštaju malne sasvim pojedincem i zadrugam.

„Što više se država — piše Lindner — u svoju poviest uživi, to se jače iztiče ta jednostranost tako, da ćemo konačno uz najrafiniranije i najpromišljenije sustave prava imati jednako velik sustav nepravednosti, neslobode, neljubavi i nesavršenosti . . . Ukočenost družtva u jednostranih historičnih pravih, koja se dojmu ostalih etičnih ideja, a najpače ideji blagohotnosti, otimlju, jest prokletstvo, koje gori na čelu družtvenoga reda . . . Usred sistema naših prava vidimo ljude, gdje sudbinom — reć bi — progonjeni, hrle u naručaj gladu, prostituciji, samoubojstvu i vješalam. Družtvo intervenira tek onda, kad se jadnik razbojničkom rukom digne proti družtvenom redu, u kome za nj nema mjesta“.[9]

To je gorka istina. Jedino pravo sve je ponajveć zašto se država brini. Ali se ne bi zaboravit smjelo, da paragrafovana država dieli često sudbinu paragrafa — koga svatko nateže prema potrebi.

Ovoj jednostranosti imala bi doskočiti ideja blagohotnosti, koja se inače i ljubavju zove. Nu u kakovu nakaznom odielu bludi tek ona po družtvu! Vidjesmo jednom sieda starca, komu je glad virio iz očiju, gdje je pomoć zamolio u imućna gospodina. Ovaj mu je pružio cio novčić veleć mu: „Odlazi, da mi teka ne pokvariš!“ To svakako nije blagohotnost. Zato pravom veli baš spomenuti pisac: „Karikatura družtvene blagohotnosti jest milostinja, što no se dieli, da se vrata vlastita doma oslobode od odrpanih prilika biede; patriotična subskribcija, gdje no se teži za jednim redkom u službenom izkazu domaćih novina i onda koncert u dobrotvornu svrhu — gdje se iz ljubavi prema bližnjemu zabavlja . . . Ljubav nastoji cjelokupno ljudstvo obasuti blaženstvom; ona nastoji nebo pri-

vući k zemlji. Takva ljubav bog je, komu se malo njih moli, a još manje njih žrtvuje".[10]

Protivnu sliku pruža nam obitelj: kao država u malom. Roditelji često nemaju nikakva prava na djecu, pače obratno: djeca gospoduju njimi. Uzgoj u takovu slučaju bez svakoga je dakako uspjeha, te se na roditeljih ljuto osvećuje. Moralne propalice odbijaju svoju biedu obično na roditeljsko mazenje.

Nadajmo se, da takvih pojava nema mnogo; ali gdje ih ima, tu je sigurno, da su oni ne samo na materijalnu propast dotične obitelji, već i na moralnu štetu ciele okoline.

Badava je: nema morala, gdje se tek jednoj ideji ugadja. Samo skladno djelovanje prema svim idejam vodi jednako čovjeka kao i cielo čovječanstvo k idejalu etičnosti, koga postići i jest njegova zadaća. Težka je ovo doduše zadaća; ali i častna i jedina, koju ljudstvo riešiti ima. Na etičnih idejah jedino moći će se osnovati stanje, o kome nam govore pjesme svih viekova i svih naroda — stanje, kojega sigurno nikad na zemlji ovoj bilo nije: do li u srdcu plemenitih i zanosnih ljudi.

GLAVA DRUGA.

Poviest i etika. — Determinizam i njegovo popuštanje. — Indeterminizam i posredovno stanovište. — Stara pitanja o volji i nov prigovor etičnim idejam.

Volja kao temeljni faktor morala nije možda u važnosti svojoj dosta jasno iztaknuta. Rekosmo gore, da je volja takva sviestna psihična težnja, koja redovito ide za realizacijom svojom. Tu nam je evo nadovezati, što je manjkalo do podpune jasnoće.

Ako stoji rečena definicija volje — a ona stoji, pošto ju sva nova psihologija priznaje — to težnja dotle ne postane voljom, dok se ona ne očituje činom. Čina po tom nema bez volje; ali ni volje bez čina. To je osobito važno. Volja dakle unosi nešto nova u vanjštinu: ona naime oživotvorava našu nutrinu. Čini naši objektivacija su naših volja. Voljni pako čini zovu se i dogodjaji — a dogodjaji opet sastavljaju poviest.

Što je dakle poviest? Poviest je volja. Obje su jednako stare; jer dok je čovjek još — što no vele — životinjom bio, te ne imao volje: ne bijaše on još ni historičnim bićem; tek dok se je u njem razvila volja i on stao sviestno djelovati — počela je takodjer i poviest.

A da li i etika? Sigurno ne. Hobbesov „bellum omnium contra omnes“ za sad je prirodoslovna nepobitna istina. Etika je počela onda, kad je čovjek stao ocjenjivati djela vršnjaka

svojih, te postavio plemenitija pravila djelovanju svome. Ali ako poviest i etika ne počeše zajedno — one će u isto doba svršiti. A kada li? Kad svi ljudi budu dosljedno radili u smjeru svih ideja etičnih.

Volja je dakle ona točka, gdje se diraju poviest i etika. Razlika postoji ipak u tom: što poviest tek bilježi voljne čine, dočim ih etika presudjuje. Etika je kritika volje u obće — pa zato i kritika poviesti.

Ako je volja sve, što u ljudstvu djeluje, što li je onda znanje? Znanje tekar preko volje dobiva vriednost; ili drugačije: znanje tekar obraćeno u volju, dakle realizovano, od vriednosti je; znanje pako samo za se jest kao zlato negdje u dubinah zemlje.

Ima dosta ljudi od silna znanja; ali veoma slabe ili nikakove volje, dotično rada. Takvi učenjaci su osamljeni atomi u družtvu čovječjem; oni su učeni eremiti. Po tom što tko radi, a ne po tom, što tko znade, ima se on ocieniti. Naši „Iliri“ imali su možda manje znanja, nego li mi danas; nu nisu li imali više volje? Svatko radi samo toliko, koliko ima volje; zato i čovječanstvo nije do danas ništa više uradilo — nego li je ono htjelo. Prema tomu valja ocieniti svaki viek i svaki narod.

Sada se vidi, koli je važan faktor volja. Ona stvara novi sviet u svietu realnom: naime sviet dogodjajâ, kojega nebi bilo, da nema ljudî. Zato na voljnih odnošajih počiva u istinu veličajna zgrada — zgrada cielog poslovanja ljudskog. Nu što vriedi ota zgrada, kad ju do tri rieči jednim mahom mogu svaliti u prah? Te nam rieči dovikuje mekanična filozofija ili popularno materijalizam: „Nema slobodne volje!“

Razjasnimo si ove rieči.

„Mekanična ili monistična filozofija tvrdi, da u svih pojavih ljudskoga života kao i u pojavih ostale naravi vladaju kruti i nepromjenljivi zakoni, da svuda postoji nuždni i uzročni savez pojavâ i da po tom cieli nama spoznatni sviet sačinjava neku jedinstvenu cjelinu, neki monon. Ona tvrdi nadalje, da svi pojavi nastaju samo uslied mekaničnih uzroka, nipošto pako uslied uzroka promišljenih, nakanjenih. Slobodne volje u običnom smislu po tom nema. Pače: u svjetlu ovoga monističnoga nazora o svietu vidi se, da su i oni pojavi, koje mi običajemo smatrati najviše slobodnimi i neovisnimi, naime pojavi ljudske volje, podvrgnuti jednako krutim zakonom, kao i svaki drugi prirodni pojav".[1]

Stoji li ovo Haeckelovo mnienje — onda je sigurno etika pala. Mi ne hvalimo sunca, što ono širom svieta sja, te čini, da sve buja i cvate; niti mi korimo munje, što je usmrtila brižna seljaka, koji se je pred kišom sklonio pod stablo. A zašto ne? Jer su to pojavi mekanični; oni mogu biti liepi ili ružni, nipošto pako dobri ili zli.

Jesu li čini ljudski takodjer mekanični pojavi, onda nije osnovano, da nagradimo one, koji svoj život i rad posvećuju čovječanstvu; niti je pravedno, da kaznimo čovjeka, koji si je ubio druga. U istinu nikoje poslovanje ljudî nije zasluga njihova, već zasluga nuždnih zakona onih, koji preko ljudstva izvode poslovanje ono — nije njihova zasluga; jer tu o zasluzi ne može biti ni govora.

Holbach je pravo imao, kad je uztvrdio, da je čovjek makina. Radili mi dobro ili zlo; živili mi razbludno ili krepostno — isto je: jedno i drugo mora da bude.

Je li i zbilja tako? Haeckel se je pozamislio, te nam odgovara: „Nepobitna je istina, da prava vriednost života ne stoji u materijalnom užitku, već u ćudorednom djelu; a pravo

blaženstvo da nestoji u dobrih vanjskih, već u krepostnom životu“.[2]

Haeckel dakle razlikuje čine ljudske: jedni tvore plemenit, a drugi opet neplemenit život. Po tom dakako mora dopustiti i to, da smo si mi sviestni čina svojih; jer kad si ih mi ne bismo svjestni bili, ne bismo ih ni razlikovati mogli.

Haeckel mora dopustiti i to, da smo mi slobodni u izboru raznovrstna djelovanja, dotično oblika htjenja; jer čemu nam onda razlikujuća sviest, ako su naši čini ipak produktom nuždnih i nepromjenljivih zakona?

U tom slučaju bio bi čovjek najkukavnije biće na zemlji. Možemo li si samo pomisliti strašnije biede od biede čovjeka, koji si je sviestan, da su opaka djela, koja će počiniti, ali si je ujedno sviestan absolutne o njegovoj volji posve neovisne nužde, da ih počini. Laokonove muke i Prometejeve boli prema tomu su rajske slasti. Naša sviest bila bi otrovnim skorpijonom, koji bi nas kod svakoga čina sjetio krutoga robstva našega.

Ovako Haeckel umovao nije. Jer dok je krepostan život proglasio ljudskom svrhom, morao je ujedno predpostaviti, da se volja dade sputiti dotično uzgojiti tako, da može polučiti rečenu svrhu. Kada tako nebi bilo, bio bi moralan život samo bogovskim darom pojedinaca, dočim bi ostali greznuli u kalu sramotnih neskrivljenih zločina svojih.

Takav nazor podpun je fatalizam. Haeckel je mislio drugče. „Kod umjetna uzgoja — veli on — zastupa uzgojno načelo, to jest onu izbirnu moć, sviestna i po osnovi radeća čovječja volja, dočim ju kod prirodna goja zastupa nesviestna i bez osnove djelujuća borba za obstanak.“[3]

Ljudska volja dakle radi ipak po osnovu; ona dosljedno bira načine poslovanja svoga. Ali gdje izbora ima, tu ima i slobode; samo u robstvu bira se nuždno. Da je čovjek u ta-

kovu robstvu nekoč čamiti morao, neda se danas više ni dvojiti. Nu antropologija uči, da je on sve malo po malo skidao verige naravi — skidao ih svojim trudom, svojim napredkom. Zato i Haeckel veli: „Sigurno je u cielosti, da je razvoj čovječanstva napredan i da se čovjek sve više otudjuje svojim majmunskim predjim, te se približuje idejalnim ciljevom, koje si sam postavlja“.[4]

S Haeckelom slaže se u tom i Büchner. „Dočim se je čovjek — govori on — u najranije doba razvoja svoga pokoravao istim prirodnim zakonom i dojmom kao biljka i zvier ... emancipirao se je kasnije usavršenjem duševnih sposobnosti svojih sve više i više, te je konačno dospio tako daleko, da s ponosom kazati može, da mu je sadanja i buduća sudbina manje više postala neovisnom od naravi, to jest da je u njegovoj vlasti... Čovjek je na mjesto prirodne mekanike postavio svoju slobodnu volju ... te se svakim korakom odmiče životinjskoj prošlosti svojoj, prirodnoj moći i krutim joj zakonom, a primiče se idejalu razvoja čovječjega“.[5]

Ovo popuštanje u pitanju o slobodnoj volji baš je karakteristično u svih pristaša mekanična tumačenja prirode. Ipak nije. Vogt, Moleschott i Czolbe, glave prostoga materijalizma, ostaju dosljedni u tvrdnji svojoj: da slobodne volje nema. K ovim se pridružuju neki englezki empiristi i francezki pozitivisti. Htjeti se s njimi sporazumjeti, bio bi posao izlišan; jer sve, što oni tvrde, to dakako tvrditi — *moraju.*

Zanimivo je, da neki prirodoslovni velikani sami ističu manjkavost materijalizma. Tako Du Bois Reymond veli: „Mekanično shvaćanje prirode nikako ne može naći ni protumačiti pojave slobodne čovječje volje. Ta nemogućnost mora potaknuti svakoga prirodoslovca, da se pozamisli malo, jeda li se može zadovoljiti s materijalističkim nazorom“.[6]

Izključivo zanimanje s prirodnimi znanostmi kao i pogled na sjajne rezultate, do kojih su one od Bakonova doba pa do danas dospjele, lahko zaista dovedu mnoge do raznovrstnih absurda, medj kojimi prvo mjesto zauzima niekanje slobodne volje i nazor kao da je naravoslovje jedini organ sveukupne naobrazbe.

Isti Du Dois Reymond crtajuć napredak spomenutih znanosti sa zanosom kliče: „Naravoslovje jest absolutni organ kulture; a poviest naravoslovja prava je poviest čovječanstva“.[7] Ali uočiv na jednom i mračnu sjenu sjajnih rezultata umjerava mnienje svoje. „Jednostrano zanimanje prirodoslovno — izpravlja se on — sužuje obzor, kao i svaka druga jednostrana djelatnost... Ono um lišava idejâ, fantaziju slikâ, dušu čuvstva; a posljedak mu je tiesno, nemilo, muzâ i gracijâ lišeno osjećanje“.[8]

Takvo je danas stanje u Njemačkoj.

Du Bois Reymond se boji, da će idejalizam podleći u u borbi s materijalizmom i da će nadoći carstvo materijalnih interesa. Izključivi Niemci nastoje najprije svuda sve oboriti, a kad se pod ruševinami timi sami stanu dušiti, onda viču: spasimo se, spasimo! A kako? Evo što Du Bois Reymond preporuča. „Prirodoslovju — veli on — koje ruši idejale, koje historiju lišava ganutljive moći, a samu narav čarobnoga vela, tomu prirodoslovju uzpostavimo paladium humanizma“.[9]

Tako. Dok su Slavene skučili pod jaram, da praktički pokažu absolutnu determinaciju ljudske volje, opaziše netom, da im je i samim moralne verige skovala obljubljena nauka. Srdce im je opustjelo poput nirvane — Schoppenhauer, Hartmann — a duša im strepi pred strašnom prazninom. Pravo ima Du Bois Reymond, da si Niemcem preporuča ponajprije humanizam, a onda tekar znanost. Vidi opazke iz Mohla i Herdera na koncu razprave.

Absolutni determinizam volje ne može se dakle držati; jer ga i sami pristaše mekaničnoga tumačenja prirode sve više i više napuštaju.

Ali ako ova nauka ne stoji, možda stoji Kantova nauka o absolutnom indeterminizmu volje? Ne stoji ni ova. Po toj je nauci naša volja toli slobodna, da njezinim mienam nema uzrokâ niti u hotećem biću, niti u svietu vanjskom[10]. Takve bezuzročne volje mi nikako ne pojmimo; jer si u obće miene bez uzroka pomisliti ne možemo.

Čudno zaista, da je upravo Kant pristajao uz indeterminizam — isti Kant, koji je proglasio samovladu volje. To su očevidno contradiktorne opreke. Samovlada uključuje zakonost; indeterminizam pako bezzakonje, bezvladje.

Posljedci materijalizma nisu gori od posljedaka Kantova idejalizma u pogledu slobodne volje. Dočim naime absolutna determinacija svakomu pojedincu namiće okove, absolutni inderteminizam razuzdava cjelokupno čovječanstvo. Niti robstvo, niti bezvladje ne podaju ljudstvu dostojanstva; uz obje skrajnosti ne može ob uzgoju u obće, a o moralnom uzgoju napose biti ni govora. S toga valja obje nauke zabaciti.

A što sada? Nam je zauzeti stanovište posredovno. Volja naša sliedi doduše neke zakone; ovi zakoni ipak nisu toli kruti, da se oni nebi dali modifikovati. Što više: oni su se modifikovali postepenom prosvjetom čovječanstva na toliko, da se je ono ogromnim dielom sasvim izvinulo njihovu dojmu; a volja ljudska davno je vezana tekar uz motive i to takve motive, koje si bira sama.

„Niste dosljedni, reći će nam protivnici; hoćete, da vam je volja slobodna, a vi ju sami prikivate uz motive“. Ali evo odgovora. Mi ne mogosmo priznati volje posve nemotivirane — jer je takva volja „non ens“; ali mi jednako odbismo i volju

nuždno motiviranu — pošto je takva volja makinom. Obje vrsti izključuju odgovornost. Stoga smo mi prihvatili volju motiviranu: ali motiviranu slobodnim izborom — izborom takvim, za koji hoteće biće odgovara. Tim smo doduše indirektno priznali, da nam je volja determinovana; ali ta je determinacija etična, nipošto pako mekanična.

Samo takova nauka o volji podaje nam kritičko mjerilo u ruke, što ga smiemo postaviti na poviest, da iztražimo, koji li su motivi bili djelovanju ljudskom; samo ona ovlaštuje nas u svietu i životu suditi o voljnih činih u obće. Uz volju slobodno motiviranu jedino je moguć i etičan uzgoj, to jest uzgoj takav, koji volji pravila pruža za iznalazak plemenitih motiva.

Kad se volja ne bi tako shvaćala, veliki značaji bili bi nam nepojmljiva čudovišta božanska; a oni ipak nisu ino, nego li volja, koja dosljedno radi po istih motivih.

To je i razlogom, zašto li nas silno obuhvaća milje, kad vidimo osobe, kojih volja sve zapreke slama, a napokon jošte fizički podlegnu. Ovaj pije otrovnu kupu . . . onaj se dade pribijati na križ . . . ovaj opet stupa na lomaču . . . A čemu to čine? Jer neće, da se iznevjere motivom. To je tragični čar života, povjesti i drame; neka ga protumači prost materijalizam, neka ga razjasni Kantov indeterminizam!

Protimbe našemu shvaćanju volje polaze odtud, što je pojam zakonosti, kauzaliteta, u znanosti jošte jednako surov kao u običnom životu. Dokle god se zakonost bude smatrala nuždom, dotle će pitanje o volji ostati težkim i toli zamršenim. Čovječanstvo je svuda nazrelo verige — jer mu se prohtjelo gospodovati. „Narav je stvorila samo željezo; a čovjek bje onaj, koji je sazdao okove“. Ova istina kano da se je počela osvećivati: čovječanstvo nije zagospodilo vasmirom i danas mu se čini, kano da je i samo speto. Nu to je puka tlapnja. Ta

će nas tlapnja minuti, kad i niemu narav nazremo slobodnom — i kad nam ta sloboda bude zakonom.

O tom ću razpravljati u drugom spisu.

Naša tvrdnja, da naime čovječanstvo nije do danas više ništa uradilo, nego li je ono htjelo, mogla bi naići na zle tumače. Da im predusretnemo, odgovorit ćemo sami na neka pitanja u pogledu te tvrdnje.

Često se veli, da je netko više htio, nego li je učinio. Nije li to psihična varka? Jest. Onaj manjak učinka odbija se dakako u takovu slučaju na neku nemogućnost. Ta nemogućnost može biti dvojaka: predvidjena ili nepredvidjena. Predvidjena nemogućnost ne može se, po našoj definiciji volje, htjeti već samo žuditi; volja bo je vazda sviestna težnja, težnja takva, koja znade ili bar čvrsto drži da znade predmet i njegovu mogućnost; požuda pako redovita je težnja nesviestna. Zato bi poznata latinska imala glasiti: ignoti semper cupido, sed nulla voluntas. Nepredvidjena mogućnost može se doduše htjeti, ali samo dotle, dok joj ne spadne krinka, te se ona pokaže umišljenom mogućnosti — dalje se može samo žuditi. . .

Ali ako ne stoji to, da bi netko više mogao htjeti nego li učini, ne može li obratno tkogod više učiniti nego li hoće? Odgovor mora glasiti jestno; nu suvišak toga učinka nipošto se nema pripisati volji, već nekim drugim faktorom — faktorom nesviestnim, koji ne bijahu u namjeri volje. Ovi se faktori imadu izpitati; jer etična imputacija ne bude inače točna.

Medj tim, što tu rekosmo i tvrdnjom gore navedenom očito je protuslovje. Tu velimo, da čovjek može više uraditi nego li hoće; a gore spomenusmo, da čovječanstvo nije ništa više uradilo, nego li je ono htjelo.

To protuslovje gine, ako kažemo, da smo kod one tvrdnje imali na umu samo čist odnošaj poviesti napram etici; to jest samo ono djelovanje ljudsko, koje baš podpada pod ocjenu etičnu. Pod takovu pako ocjenu podpada cielo djelovanje, kojemu je poticalom sviestna i namjerna volja. Zato naša tvrdnja razložena imade glasiti ovako: čovječanstvo nije ništa više uradilo, što bi podpadalo pod presudu etičnu, nego li je ono sviestno i namjerno htjelo.

Tim nije djelokrug etike znatno sužen; jer osim absolutnih determinista, koji volju samu drže nesviestnom, nitko se usudit neće tvrditi, da kod voljnih čina ljudskih mnogo ili pače pretežno sudjeluju neki drugi nesviestni faktori.

Sad je sve jasno. Odbiv naime one druge faktore, podudara se volja čovječanstva posvema s njegovim djelovanjem; to su dva koncentrična okruga istoga oboda. Na one faktore, što no sudjeluju često kod realizacije voljne, ima paziti svaki, koji sudi o vriednosti ljudskih čina — zato i povjestnik.

Moglo bi se jošte nametnuti paradoksno pitanje: koliko li čovjek može htjeti? Kratak odgovor glasi: svaku mogućnost. Ova je pako objektivna ili subjektivna. Prvu sačinjavaju okolnosti vanjske, drugu okolnosti nutarnje. Da spomenemo samo jedan primjer. Čovjek na selu može manje htjeti od čovjeka u veliku gradu; učen čovjek više od priprosta.

Tu dakle dobiva znanje onu vriednost, koju mu gore suzismo. Znanje ima razmaknuti volju: a volja ima realizovati znanje.

Tako je s kolikoćom ljudskih čina.

Što se kakvoće tiče, to je ona često produktom mnogobrojnih i raznovrstih motiva. Mi ipak ne možemo priznati drugih nego li one, što ih naša etika postavlja — a to su etične ideje. One će nam biti mjerilom za sve upravo djelovanje ljudsko.

Nu smiemo li mi Herbartove ideje aplikovati na prošlost, koja o njih ništa znala nije; na sadanjost, koja o njih ne zna, te na budućnost, koja o njih možda ništa znati ne će? Ovo pitanje iznosi na vidjelo nov prigovor proti razvijenim etičnim idejam. Po njem bi Herbartove ideje bile nešto posve subjektivna, a ne bi imale nikakve objektivne vriednosti ni obveznosti.

Ali tomu nije tako. Tko bi na primjer rekao, da su planeti tek onda vasmirom putati stali, kad je Kepler izveo zakone planetnoga kreta? On tih zakona nije stvorio, već ih je samo obreo.[11]

Tako je i s našimi idejami. Te ideje najjednostavniji su odnošaji voljni, u kojih se je vazda plemenština ljudska očitovala. Odnošaje ove samo pronašao je Herbart — odtud i spomenuta prednost njegove etike pred plemenitimi inače sustavi nekih predšastnika njegovih.

Razlika izmedj Keplerovih zakona planetnoga kreta te Herbartovih ideja kao zakona moralnih ona ista je, koja postoji izmedj fizičnoga i moralnoga svieta u obće: tamo sve mora biti — ovdje sve ima biti. Da, ima biti — ali nije.

To je upravo ono, na što se osvrnuti moramo, kada etiku uporabljujemo na poviest. Poviest nam ne pruža tvari, koja bi se naprosto sbiti dala u oblike etičnih ideja; pače, ona ogromnim dielom svojim prikazuje materiju u drugačijih formah od onih, što ih naša etika postavlja. Dogodjaji historični dakle većinom su slika nekoga spora medj formom i materijom. Zato i reče Castelar: „Poviest čovječanstva trajna je borba medj idejami te interesi; za čas redovito pobiede interesi — za vječnost samo ideje.“[12]

Ovi subjektivni interesi razlogom su, te nema dosljednosti u djelovanju ljudskom. Jedan ne radi ništa, drugi opet radi proti svim idejam, treći si je samo jednu odabrao pra-

vilom poslovanja svoga; a riedki su, koji svim idejam zadovoljavaju.

Da etičnosti ne može biti, gdje se djelovanje ravna tek po jednoj ideji, spomenusmo već gore; a sada ćemo pokazati, u kakve li ćudoredne neprilike dovodi svaka jednostranost i izključivost ne samo u pogledu praktičnom, već i u pogledu teoretičnom.

Ove neprilike zovu se i kolizijami, te sačinjavaju pretežniji dio sadržaja poviesti ljudske. Stoga ćemo njim posvetiti daljne razmatranje.

GLAVA TREĆA.

Ihering i pravo. — Socijalizam. — Smrtna kazan i njemački humanitet. — Emancipacija. — Vjera; politika. — Domoljubje. — Metafizična strana ideje pravednosti.

Dočim se gore u potanju analizu etičnih ideja nismo upustiti mogli, da se ne udaljimo od namjere svoje, ovdje ipak — prelazeći na razjasnjenje koalizijâ — morat ćemo se obazreti bar na glavne razvojne momente nekih ideja: a poglavito ideje prava, koja izključivosti svojom dovodi do najmnogobrojnijih ćudorednih neprilika. Biti nam je ipak i ovdje što kraćimi.

Nehotični i nezlohotni spor volja uzroči pru. Pra je bezuvjetno prikorna, te se imade odkloniti. Ovim odklonom dotično sporazumkom, izmirom prućih se volja, nastaje objektivno pravo. To je izhodište svih mogućih odnošaja pravnih.

Subjektivno pravo je povlast, što ju jedna osoba drugoj prepušta. Takvo je pravo imovinsko. „Svi imadu sve svakomu prepustiti," veli Herbart izvodeć spomenuto pravo.

Imade i pravo prirodno. Kant ga je izrazio ovim imperativom: „Radi tako, da se slobodna uporaba tvoje volje može po obćenitom zakonu složiti sa slobodom svih drugih."[1] Takvo je pravo osobne slobode i što je s njim skopčano.

Po Herbartovoj dedukciji ne može biti prirodnoga prava: to jest prava, koje bi bilo svakoj pojedinoj osobi praestabili-

rano; tad bo javlja se samo jedna volja, a dvie su potrebne za estetični odnošaj. Herbart dakle opravdava robstvo? Ne opravdava. On pravo osobne slobode drži postulatom svih ideja etičnih; a to je u smislu isto, što Kantov imperativ prirodnoga prava.

Ovo dakako nisu sva prava. Pravâ imade toliko, koliko imade motivâ pri — a tih imade sijaset. Spomenuta prava biti će ipak dovoljna, da iznesu na vidjelo kolizije, koje se radjaju, ako čovjek ova prava preizključivo ili preodrješito shvaća ili pače provodi. Ovakvo shvaćanje o pravu jest Iheringovo.[2]

Ihering tvrdi, da se je pravo razvilo borbom. Na lahki način stečeno pravo nalik mu je djetetu, što no ga roda donese majci, a lija ga može odnieti; pravo pako stečeno borbom naliči djetetu, što no ga majka rodi mukom — ali ga neće dati odnieti; jer je baš ovom mukom svezano uz njezinu ljubav. Takvo pravo ima se štititi po što po to. „Borba za pravo jest dužnost ovlaštenika prama sebi . . . jer je pravo moralni uvjet bitka stanovite osobe; a tvrdnja toga bitka njeno vlastito samoodržanje moralno.“ Ihering ide i dalje, te veli: „Ova tvrdnja prava jest ujedno dužnost napram cielomu družtvu“; i motivira to tim: što kad bi svatko apatičan bio za svoje subjektivno pravo, bio bi on to još više za pravo objektivno.

Posljedci takova shvaćanja su očevidni. Malen narod morao bi — a to Ihering i hoće — ako mu velik segne za dielkom zemlje, boriti se s njime dotle, dok i zadnji momak ne padne. Takovu narodu nebi se doduše moglo poreći junačtvo; nu bi li mudrost? Sigurno. On bi za dielak stavio cjelinu na kocku, te bi tako, ugadjajuć ideji pravnoj po shvaćanju Iheringovu, griešio proti ostalim idejam etičnim. Tvrdoglava jednostranost u tom bi se slučaju kruto osvetila.

Ali bi se moglo sbiti, da se i malen te ovisan narod digne proti veliku, da si izvojšti samostalnost. Što onda? Ihering veli, da za državno i političnо pravo vriedi isto, što vriedi i za pravo privatno. On dakle dosljedno zahtieva, da se ne popušta; narod bo inače pokazuje moralnu trulost.

Težko je za cielo naći ovdje „auream mediocritatem“. I jači i slabiji može zapasti u strašne kolizije: slabiji stavljajuć si cieli bitak na kocku; a jači lišavajuć slabijega svake slobode. Kolizijam se dade izbjeći samo na sliedeći način. Postoji li navedeni odnošaj izmedj naroda istokrvnih, onda je slabiji prikoran, ako zapodieva borbu, van ako mu se velika nepravda čini: strpljivo podnašanje i takve nepravde škodilo bi jednokrvnoj cjelini, mjesto da bi joj koristilo. Jesu li to pako narodi inokrvni, onda je prikoran jači, ako ne popušta — a za stalno znade ili bi bar znati mogao, da slabiji o sebi bitisati može. Tako doduše ne biva, nu tako bi imalo biti.

Kad smo već kod pravnoga shvaćanja Iheringova, nešto ne možemo mimoići. Mislimo ovdje tumačenje poznatoga prizora iz Shakespearova „Mljetačkoga trgovca“, gdje Shylok pred sudištem traži, da mu se po ugovoru dozvoli odsjeći od živa Antonijeva tiela. Ihering naime misli, da je pjesnik Shylokovimi riečmi: „ja tražim zakon!“ označio čovjeka puna sviesti pravne, koji je duboko osjećao, da ako se njegovo pravo okrnji — bude okrnjeno i pravo državno. Kad mu se pako tražbini zadovoljilo nije, odlazi on klecajućih koljena, pognut i slomljen, da se čovjeku čini kao da vidi slomljeno pravo Venecije. U tom stoji — po Iheringovu tumačenju — tragika Shylokove osobe, koja u nas pobudjuje čuvstvo sažalosti.

Koliko je ovo tumačenje originalno — toliko ono nije pravo. Shakespeare, koji je svojimi dramami izpjevao najpleminitiju etiku družtvenu, jamačno nije mislio onako. Spomenutimi riečmi karakterisao je on čovjeka, koji ne samo da

nije vriedan bio djelovati u smjeru svih etičnih ideja, nego on nije radio ni u smjeru jedne ciele ideje — ideje pravne. Shylok je toli sebičan, da traži tekar svoje pravo, a na drugo ni ne misli. Da je Shylok mislio na državno pravo, to on onakova ugovora ne bi ni prihvatio bio, jer bi se bio sjetiti morao, da je ugovorom traženi čin i sam kaznjiv. Nu kada ga je već jednom prihvatio, imao je tek pravo reći: „Ja tražim kazan!“ Što pako Shylok odlazi sa pozorišta sguren i skršen, ima se odbiti na to: što je gorko osjetio kolizije, u koje ga je njegova jednostranost rinula. Kletva svih etičnih ideja slegla mu se na dušu — pod takovim teretom dakako morao se je sagnuti.

U tom evo stoji tragičnost Shylokova; tragično bo je samo ono, što proizlazi iz vlastite krivine značaja nekoga.[3] Ihering je tragiku prenio izvan osobe Shylokove. Tako shvaćamo mi rečeni prizor.

U mnoge ćudoredne neprilike dovodi takodjer tvrdoglavo shvaćanje prava imovinskoga. Konkretan primjer imadosmo u Zagrebu. Valjalo je graditi galeriju slikâ, pošto ideja blagohotnosti i prosvjete takovu zgradu traži. Po sudu vještaka bilo joj najprikladnije mjesto na južnoj strani Zrinskova trga. Nu vlastnik istoga mjesta neće da ga odstupi; nastadoše dakle kolizije izmedj spomenutih već ideja te ideje pravne.

Takve kolizije mogu se odkloniti dvojako: ili naime vlastnik odstupi sam od svoga prava ili se dotičnomu pravu stvori zakonitim načinom primjetba, da ono vriedi samo dotle, dok interesi viši ne budu zahtievali preinake uz pravednu naknadu. U ovom potonjem slučaju stvori država onda tako zvani zakon izvlastbe.

Zanimivije kolizije iznosi na vidjelo nasrtaj socijalističke stranke na pravo imovinsko. Pošto te kolizije izvodi ovo pravo baš u sudaru sa idejami pravednosti i blagohotnosti, to ćemo o njih govoriti niže dolje.

Spomenuti nam je jošte, da imade i takovih prava, koja potiču iz davnine, gdje se često nije pazilo na sve eventualne slučajeve. Odtud nastaju u sadanjosti kolizije daleko veće — a ideja blagohotnosti traži dosljedno, da se onakvo pravo dokine. A smie li se to učiniti? Ne smie. U takvu slučaju dozvoljeno je samo truditi se oko uvidjavnosti ovlaštenika, koji bi mogao za obće dobro — što no ga blagohotnost preporuča — pregorjeti svoje pravo; nu nipošto se ne smie na račun blagohotnosti kršiti pravo, koje imade svakako prednost pred materijalnom probiti, ako se poglavito samo ova protivi staromu pravu.

Sve kolizije, napose pako ove posljednje, neće se moći upotrebiti u naučanju povjestnom, osim ako bi ono sizalo mjestimice i u privatni život kojega naroda — što bi za više gimnazijske razrede barem opravdano bilo. Mi smo te kolizije ipak naveli: dielom što se često javljaju — osobito u manjega naroda — uslied razvijajućih se viših interesa; dielom opet što i one kao i sve ostale potvrdjuju gore spomenutu činjenicu, da se oko blagohotnosti kreću druge ideje kao planeti okolo sunca. Sve kolizije najpovoljnije riešava ideja blagohotnosti; na nju se moramo vazda pozivati, k njoj se vazda uticati kao svadjajuća se djeca k mirećoj majci.

U neizbježive kolizije s idejom pravnom dolazi ideja pravednosti; a s obima ideja blagohotnosti. Pravno družtvo — kako rekosmo — traži po pravu imovinskom jednakost dobarâ. Svi imadu sve svakomu prepustiti, i to zato, da nitko ne zapodieva pre. Ako li svi sve svakomu prepuste, onda su svi jednako blagohotni. Nu ideja pravednosti zahtieva, da se svako dobro djelo nagradi. U spomenutom slučaju morat će biti nagrade jednake.

Ideja pravednosti zahtieva dakle komunističnu jednakost dobarâ? Nipošto. Jednakost se nema misliti u pogledu materijalnom — kako to hoće prosti komunizam — već samo u pogledu formalnom: jednakost naime pred zakonom i pravom. To znači: svakomu se ima prilika pružiti, da može sve sile svoje upotrebiti na sticanje dobara nuždnih za dostojan bitak. To traži pravednost.

Drugče je s idejom blagohotnosti; ova hoće zadovoljiti svim opravdanim željam i potrebam svih članova družtvenih. Ali jedan više želi i više treba, nego li drugi — blagohotnost zahtieva dakle nejednakost. Očevidna oprečnost ovih ideja dovodi družtvo u kolizije.

Dadu li se ove kolizije odkloniti? Ne dadu. Evo zašto ne. Ideja prava mogla je samo na početku, kad je družtvo kano takvo stupilo u život, zahtievati jednakost dobarâ i užitka. Razvojem družtvenoga života ipak morala je ta jednakost prestati; jer je svaki na svoj način stao upotrebljavati priliku, koju mu je ideja pravednosti pružila: da si steče dobarâ i užitka. K tomu još pridodje, da je neki u načinu odabranom više sviestan bio, neki pako manje. Posvemašna jednakost u rečenom pogledu bila bi pače i proti ideji pravednosti, pošto ona ima nagradjivati po načinu, dotično poslu, dotično sposobnosti te po sviestnoj uporabi silâ. Kako je naime ovaj način vriedniji od onoga: isto je tako veća marljivost očevidno vriednija od manje ili pače od nemarnosti.

Uza sve to se ipak ne smie uzeti, kao da nejednakost ova u svakom slučaju odgovara ideji pravednosti, kako no odgovara posljedica uzroku svomu. Razni odnošaji te okolnosti igraju često veliku ulogu u družtvenom životu i čine, da jednim uza sav napor i krvavi znoj niče tekar crna bieda; a drugim nasuprot uz lienost i nehaj svako udoblje. Nije istina,

da bi svačije siromaštvo skrivljeno bilo, kao što nije istina, da je svačije bogatstvo zasluženo.

Tomu se evo izbjeći neda. Kolizije izmedj ideje prava i pravednosti mogu se samo ublažiti ili bolje — one se ublažiti moraju. Čim to uztvrdimo, odmah nam dolazi na um ideja blagohotnosti. Ona — jedina ona — može toj biedi doskočiti.

Pomislimo si samo bogate i siromašne članove družtva blagohotnimi, to će ovi mirno snositi svoju biedu smatrajuć ju nuždnom žrtvom za sveobće dobro; a oni će im opet pružati, što više budu mogli od obilja svoga držeć to dužnosti svetom za prinesenu žrtvu uboge si braće. Ako u družtvu nema dosta blagohotnosti, ako je ono pretežno sebično — onda je sirotinji kao cvieću izpod leda.

Sebičnost je u državi ono što sušica u čovječjem tielu. Jedini liek od te sušice jest — prosvjeta. Prosvjeta ima uzgojiti takvo družtvo, koje će duboko ćutiti, da je sebičnost ružna i zamrazna kao crna studena noć; a blagohotnost protivno liepa i dobra kao „vedar dan“.

Produktom tih kolizija jest radničko pitanje. Ovo hoće da odkloni ljudsku biedu. To mu je svrha; a sredstvo za tu svrhu jest razbaštinjenje bogataša. Da se ljudska bieda ne može odkloniti nego tek ublažiti, rekosmo baš sada; što se pako razbaštinjenja tiče, to svatko lahko uvidi, da ono zadire u mučnu često puti stečevinu — a ničim boljim taj zador ne odmjenjuje. Ovo sredstvo nije dakle ni pravno ni pravedno.

Radničko pitanje imalo je u ostalom i prilike realizovati svoju zadaću; kako li je ono otu realizaciju izvelo — pokazala je francezka komuna. Zaista, radničko pitanje jest strašilo u odori tobožnjega humaniteta. Ovaj humanitet se dugo veće gniezdi u ljudskom družtvu zasljepljujuć primitivnu, većinom prostu i neradinu svjetinu sanjarskimi obećanji.

Nije naša razviti ovdje nazore socijalističkih glava; nam je samo natuknuti, kako li se kolizije u radničkom pitanju riešiti dadu.

Tu udioničtvuju tri faktora: radnik, poduzetnik i družtvo. Ako njihovo sudjelovanje u stvari razmotrimo sa stanovišta etičnih ideja, evo do kojih rezultata nuždno dolazimo. Radnik ima svoje vrieme i sile svoje upotrebiti, što bolje zna i može. Sustaviti svoj rad smie vazda, samo ne smie toga učiniti proti ugovoru ili sa zlobnom nakanom, da ružnim primjerom prednjači. Nagrada njegova imala bi uviek odgovarati njegovu radu. Zadesi li ga nevolja, koja bi ga privremeno ili možda i doživotno učinila nesposobnim za posao, to bi se za njegov bitak imao pobrinuti gospodar i družtvo. — Poduzetniku ne može nitko braniti, da teži za što većim dobitkom; jer je u redu, da mu se naplati glavnica i duševne mu sile. To je uz to i u interesu radnika, pošto će do toga morati stajati i mjera njegove nagrade. Da poduzetnikova dobit ima svakako veća biti od radnikove, posve je naravno; on bo s jedne strane ulaže više znanja i više umna napora u poduzeće nego li radnik, a s druge strane opet stavlja često veliku glavnicu na kocku. Zato ga nema radnik neopravdanimi zahtjevi uznemirivati i otimat mu volju za poduzeće; a družtvo pako valja da pokaže saučešće napram njemu u pogledu industrialne mu produkcije. Osim toga valja, da ga ono baš onako štiti proti mogućem napadanju radnika, kao što ima štititi ovoga proti mogućem zlom postupku njegovu. K svemu tomu biti će jošte potrebno, da družtvo nadzire radnika i poduzetnika toli u pogledu radnoga vremena, koli u pogledu radne produkcije; oboje bo je u interesu družtvenom — u interesu mira, blagostanja te industrije.[4]

Samo ovakvo zamjenito djelovanje spomenutih faktora odgovara ideji prava, pravednosti i blagohotnosti. Taj sklad

ipak ne može se nikako postignuti pukom podporom materijalnom. Propagatori socijalnoga pitanja takve su iluzije stvorili u radničkoj kasti, da je ona danas gotovo uvjerena, da je jedina vriedna i zvana stvoriti na zemlji raj. To je očevidno bolest, koju može izliečiti samo prosvjeta. Družtvo mora podići radničke škole, kojim ne će biti svrhom tek mekanička dresura, nego takodjer uljudba uma i srca. Plemeniti, radini i mudri učitelji imati će radnikom podati zdrave nazore medju inim i o svietu: i to takve nazore o svietu, koji će ih moći uvjeriti, da vasioni sviet nije ino nego ogromna radionica, u kojoj svi ljudi imadu svoju zadaću riešiti točno i pošteno, pa zato da i radnički stališ nije manje vriedan od drugoga — ako on sviestno izpunja svoju dužnost. Radnici neka uvide, da su i oni kao i svi ostali ljudi, kao i sve ostalo u svietu, listovi neuvehla lovorvienca, koga si je jedno vječno biće savilo oko premudre glave.

Ovakova naobrazba radnikâ jedino je moguća obrana proti socijalnomu pitanju — tomu sisifskomu kamenu, koga pojedinci valjaju u brieg, a koji cielomu družtvu pada na glavu.

Obično sredstvo, kojim radničtvo nastoji odmoći biedi svojoj, jesu strajke. O njih ne trebamo ovdje govoriti. Spominjemo ipak, da izkustvo pokazuje, da su strajke najkukavnije sredstvo, kojim se radnički stališ služi, da pokaže tobožnje svoje poslanstvo u svietu. One su mačem, koji no, dirnuv grudi napadnutoga, umnožanom se silom odbija i smrtno rani grudi napadača.

Još nam se jednom vratiti k ideji pravednosti. Imperativ njezin glasi: dobro i zlo djelo ima se odmieniti! Odmjena je po tom dvojaka: nagrada i kazna. Ova posljednja i jest, koju nam ovdje valja razmotriti.

Družtvu je svrha oživotvoriti etične ideje. Tko u družtvu zlo čini, taj radi proti svrsi družtvenoj — dakle vriedja i družtvo i etične ideje. Družtvo kao nosilac istih ideja ima povredu odmieniti to jest kazniti uzročnika njena. Kazna po tom nije nipošto barbarska; ona je sveti postulat povriedjenih etičnih ideja; ona je zadovoljštinom, koja se svim njim daje. Stoga ako se kaznom zadovoljava samo jednoj od idejâ, onda se odmah očitujú kolizije.

To dokazuju razne teorije kaznene. Teorija zastrašna traži, da se zadovoljština dade samo ideji savršenosti. Kazna ima — veli ona — krivca opametiti, a okolinu zastrašiti. Kazna će po tom svoju svrhu to prije polučiti, što bude stroža i veća. Ali što će na to pravednost, koja zahtieva razmjernu odmjenu? što li blagohotnost, koja hoće svakomu dobro? Teorija popravna veli, da valja samo zadovoljiti ideji blagohotnosti: kaznom se ima popraviti krivac moralno. Nu s tim se ne može slagati ni pravednost ni savršenost; popravna teorija naime pruža zločincu materijalno i idejalno dobro, a za onoga, koji od njega strada, slabo ili nikako ne mari. To očevidno nije etično. Napokon teorija odmazana hoće, da se zadovoljština dade samo ideji pravednosti; jer kazna mora izravnati povredu. Tako mišljaše i Hamlet, kad je kanio otca si osvetiti na ubojici Klaudiju. Ovoj se teoriji opire ideja blagohotnosti i savršenosti; njom bi se s vremenom razvilo barbarstvo i duševna surovost; a osim toga se neda u svakom slučaju odmjeriti odmjena razmjerna povredi. To je u odnošajih medj osobami često fizična i moralna nemogućnost.

Što se dakle ima učiniti, da se kolizije odklone? Sve tri teorije imadu se stopiti; jer svaka od njih ima neku prednost pred drugima. Tako zastrašna; jer počiva na endajmonističnoj naravi čovjeka. Istina je naime, da strah od kazni često — u priprostih ljudi većim dielom — ugušuje zle hotnje, koje no

su predtečami zločina. Popravna; jer je veoma humana, te čini, da krivac mnogi put osjeti dužnost biti zahvalnim za njenu blagost. Odmazdna konačno; jer ona trosavez drži u ravnotežju i umjeruje druge dvie, da se prva od njih ne prometne u preveliku strogost, a druga u neetičnu blagost. Ona još k tomu najprije ovlaštuje družtvo kazniti pojedinca — a onda tek sliede druge dvie.

Pitanje odmjene zaoštrava se u pitanju o smrtnoj kazni. Ako tu kazan razmotrimo sa stanovišta navedenih trijuh teorija, to opažamo, da dvie glasuju za nju, naime zastrašna i odmazdna, a treća pako, popravna, proti njoj. Ova posljednja i jest, koja je najljućih i najmnogobrojnijih protivnika pribavila smrtnoj kazni — al kako i nebi: kad se ona osniva na ideji blagohotnosti ili humaniteta. Humanitet u istinu je liepa rieč: šteta samo, da u djelu prečesto postaje ironijom.

Trendellenburg zagovara odlučno smrtnu kazan i veli: „U ostalom je zadaća ćudoredno napredna družtva, da dokine smrtnu kazan, kad se umanje zločini.“[5] Holtzendorf se s time ne zadovoljava. „Težko — dodaje on — da će zagovornici smrtne kazni moći reći, kada li će biti čovječanstvo za toliko napredovalo, da će dokinuće rečene kazni bez nesvjestice snositi moći.“[6] To je istina, velimo mi; nu oni toga ni ne trebaju reći. Dosta je, da oni znadu, da to vrieme još nadošlo nije.

Trendellenburg nastavlja: „Pravo je ipak, da se smrtna kazan ograniči i propusti ondje, gdje je to moguće; nu ako se ona dokine zakonom, onda se zločincu dosudjuje pravo života.“[7] Holtzendorf odgovara: „O absolutnom pravu života ne može i onako biti govora, dok država od svojih činovnika, a osobito od onih, koji su dužni vojevati, traži, da u nuždi svoj život dobrovoljno žrtvuju.“[8] Taj odgovor ne obara temeljite primjetbe Trendellenburgove; on je svakako znao, da se u državi

danas može samo o relativnom pravu života govoriti, pa je sigurno takvo pravo i mislio.

Holtzendorf pita: „Hoćete li vi dakle, da konačno dokinuće smrtne kazni s udoblja odvalite na buduće naraštaje?[9] Ne ćemo s udoblja, ali toga radi, što smo uvjereni, da će budući naraštaji svakako bolje poznavati okolnosti i potrebe svoje, nego li mi — a u nagadjanje kod toli važna pitanja upustit se ne možemo.

Holtzendorf dosljedan je protivnik smrtne kazni, zato ga i raduje, da može konstatovati, da njemački car od god. 1870. nije nijedne osude smrtne potvrdio. „Činjenica — veli on — kojoj se razlog za sad ni tumačiti ni naslućivati neda. Ali se svakako mora upozoriti na to, da vladar, koji je najkrvavije bojeve novijega doba slavodobitno bojevao i najplemenitije muževe hrpimice vidio mriet, da on za to vriednost života ne cieni manje, nego to više.“[10] I mi se divimo tomu humanitetu, koji no traži petdeset tisuća žrtvâ — da spasi možda petoricu lopova. „Ako su — nastavlja Holtzendorf — strahote posljednjih bojeva njemačkih osim vječnih lovorika i njemačkoga jedinstva dopriniele još nešto k tomu, da je ljudska srdca obuzela božanska blagost i da se je pripravilo konačno dokinuće smrtne kazni, to će kasniji naraštaji i odatle sve to više uvidjati, da se borbe Niemaca imadu brojiti medju borbe za slobodu čovječanstva.“[11]

Ocjenu tih germanskih samospjeva prepuštamo čitaocu; a mi velimo: ne dao bog, da se na taj način oslobadja čovječanstvo i širi humanitet.

Jednakom je ironijom humanitet u Austriji. Smrtna kazan dolazi ovdje svak čas na pretres: Glaser, Herbst, Wahlberg govore žestoko proti njoj — ovaj posljednji pače smatra u *„pitanjem austrijskim“*.

Dok se ovdje tako živo radi o humanitetu — pitanja Slavenâ ostaju glasovi bez jeke. Samo kadšto čujemo odgovor, koji nas uvjerava o žarkoj ljubavi sa strane Niemaca. Da spomenemo jedan slučaj. U Beču pripraviše Haeckelu nedavno zabavu. Tudi pozdravi urednik polu-službenoga lista „Presse“ učenoga gosta i reče medj ostalim sliedeće: „Darvin-Haeckelova teorija o pobjedi vriednijega u borbi za obstanak prigrlila se je u Austriji s toga, što je ona teoretički i filozofički opravdala stanovište Niemaca i Magjara napram „nivelirajućoj“ nauci o absolutnoj ravnopravnosti i gospodstvu abstraktnoga broja“.[12]

Niemci zaboravljaju, da borba za obstanak jošte završena nije i da će nadoći vrieme, gdje će njihovu ulogu preuzeti i opet vriedniji. Bilo to skoro i ne bilo, valja da mi budemo na oprezu; jer oni — kako vidimo — nisu iskreni.

Pitanje o smrtnoj kazni neda se riešiti načelno; ono će vazda stajati do okolnostî i odnošajâ stanovita družtva, naroda. Ima takovih slučajeva, gdje se smrtna kazan nuždno prihvatiti mora, da se kolizije izmedj etičnih ideja izbjegnu. Čovjek, koji je vriedan stanovitu osobu uništiti faktično, a s njom u savezu množinu njih moralno i materijalno, taj je smrtno uvriedio sve etične ideje — zato neka mu se smrtno i odmieni. Ako li nam Holtzendorf dovikuje: da to nije humano i da „ne valja suditi sa stanovišta zločinca već sa stanovišta ćudoredno mislećega družtva“,[13] onda mu mi odgovaramo: humano jest i ćudoredno misli ono družtvo, koje radi u smjeru svih ideja etičnih, nipošto pako ono, koje tek ideji blagohotnosti zadovoljava.

Evo dakle kako postupaju Niemci: napram Slavenom ideja blagohotnosti im je „nivelirajuća“; a naprama zločincem svojim ona im jedina vriedi.

Kriva je blagohotnost, koja toliko dobra čini zlotvoru, da pri tom trpe vriednici. Tako se u nas Hrvata posljednjih godina više troši na kaznione nego li na zdravstvo; a jadikujemo, da nam narod umire s nezdravih predjela. To je proti ideji blagohotnosti. Isto se tako u nas triput više troši na zatvore nego li na pučke škole[14]; a toli često se tužimo na slabu kulturu. To je proti ideji prosvjete. Dalje: ako država ubojici dobro čini za njegov zločin, što li ona čini za udovicu i djecu, koji su možda životarili samo o znoju i žuljevih ubijenoga otca? Ništa. To je proti ideji pravednosti.

Evo sve to ima se na um uzeti, kad se pita: valja li smrtnu kazan odkloniti u principu. Na to se ima tim više misliti, kad i veliki protivnik smrtne kazni — Wahlberg — doduše nedosljedno ali izrično veli: „Razlike izmedj lahke i težke tamnice, koje u sadanjem izvršivanju kaznenom posvema ginu, nisu nikako shodne, da dovoljno nadomjeste kazan smrtnu, koja bi se imala dokinuti“.[15]

Ideja humaniteta ne može dakle provodiljom biti u razpravljenom pitanju. „Da je na njenu — pravom je rekao Lindner — ona bi pogazila sva prava, otvorila sve tamnice, dokinula sve kazni i zabacila svako prisilno sredstvo“.[16] A koja posljedica tomu? Njene vlastite maze rinule bi joj konačno nož u dobrostivo srdce; a humanitet bi tako postao barbarstvom. Zaista, humanitetom napredovati ne vriedi, ako se istodobno ne napreduje kulturom uma. Stoga stoji ona Oettingenova: „Dokle godier ne prestane smrtonosni grieh, neće se moći ni smjeti dokinuti izmirna kazan smrtna!“[17]

Red je, da predjemo na ideju prosvjete. Njezino načelo jest razdioba rada, ne dakako mekanična razdioba silâ nego organična razdioba funkcijâ. „Svi valja da se *zanimaju* za sve; a svaki pojedinac ima biti *vješt* samo svomu poslu“. U tom je uključena i raznovrstnost zanimanja; jer ne može biti družtva — u širem smislu — u kom bi se svi članovi bavili ili sposobni bili baviti se istim poslom. Tomu se opire fizično i psihično ustrojstvo pojedinaca.

Raznovrstnost zanimanja donosi sa sobom naravski i raznovriednost posla. Nagrada — koju za svaki posao zahtieva ideja pravednosti — biti će po tom takodjer različita. Dočim tako ova ideja u pogledu materijalnom traži nejednakost, traži ona u pogledu formalnom — kako već znamo — strogu jednakost. Svatko naime smie znanje svoje upotriebiti na svoju i obću korist. Ideja blagohotnosti protivno ne pita za te obzire; ona pruža svakomn „što mu srdce prosi“.

Kolizije, koje se odatle radjaju, već su nam od prije poznate; mi smo samo drugim putem na nje naišli. Nu dočim smo ih tamo uzeli s obzirom na mužstvo: ovdje ćemo ih razmatrati s obzirom na ženstvo; i dočim su one tamo proizvele pitanje socijalno — izvest će one ovdje pitanje ob emancipaciji.

Posljedice spomenutih kolizija, dotično osiromašenje nekih stališa — kako rekosmo — ne dade se odkloniti. Radničko pitanje tek je danaidska bačva. Nesreća je samo, te siromaštvo ima opet i dalnjih žalostnih posljedica: ono bo onemogućuje množinu brakova — a ovi su ipak podlogom družtva. Samotovanje pruža k tomu veću slobodu pojedincem — što je prečesto uzrokom nemorala. Kamo to vodi, posve je jasno. Djevojke, kojim bi bilo zasnovat obitelj, ostavljaju tihi te zabitni hram kućanstva i stupaju na otvoreno polje burnoga života, da si vlastitim znojem osjeguraju samotni bitak. Razkalašeni i sebični dio protivnoga spola, povladjuje ovoj smionosti —

a slaba i naivna žena drži to odobravanje iskrenim. Nu ona je skoro imala izkusiti, da je bez muža „pero na vjetru“. Mala ali čedna privreda dostajala je iz početka za njenu eksistenciju; kulturom ipak postadoše veće potrebe pa i natjecanje, koje se je najveće razvilo iznašašćem raznovrstnih makina. Zato se i tuži Lecky-Hartpole, da je napredak makinâ razorio domaći značaj ženâ, vreteno da im je izpalo iz ruku, igli da će skoro prestati djelatnost; a posao, komu je od Homerova vremena pa do današnjega doba sielo bilo u obitelji, povlači se sve to više u prenapunjene tvornice[18]. Za takvo natjecanje nije žena ni fizično ni psihično bila dorasla. Da je u toj biedi razmišljati stala: kud bi? što li bi? naravno je. Jedna skrajnost povodi drugu: žena je zaboravila na svoju naravlju joj odredjenu zadaću, i uztražila je ravnopravnost s mužkarcem — najprije u pogledu političkom i socijalnom.

To je emancipacija strožega oblika. Ali je imade i u obliku blažem: ova traži ravnopravnost u pogledu znanstvene naobrazbe.

U jednom i drugom obliku jest emancipacija contradictio in adjecto. U onom zato, što nam statistika ćudoredja pokazuje, da se žena, sudjelujuć aktivno u javnom životu, onesposobi da bude majkom vriedna ili ikakva naraštaja. U ovom opet zato, što fiziologija uči, da s ovim dozorom u savezu je takodjer rani dozor intelekta. Intelekt u žene ne polučuje uslied toga tako visok stepen, kako ga on polučuje u muža, gdje se dulje razvija.

Prema tomu dakako ne može biti ženi velika intelektualna, ali zato tim veća moralna zadaća u svietu. Žena ima uzgojiti moralno čovječanstvo. To je prava njena zadaća — zadaća koju ona tim laglje vrši; jer je njezino srdce izvor blagohotnosti. Što je pako blagohotnost ostalim idejam, dovoljno naglasismo.

Nema li se žena ponositi svojom zadaćom? Hedviga Dohm[19] berlinska zastupnica emancipacije, odgovara u svom spisu „Znanstvena emancipacija žene“: da nema. Po takovu shvaćanju žena je njojzi „bolestni exsudat božji“. Timi riečmi označila je ona naročito baš shvaćanje plemenita kulturna historika, Franceza Micheleta — Micheleta, koji no se svom dušom zauzeo za biedno ženstvo[20]. To je prosta nezahvalnost.

U spomenutom spisu, kojim polemizuje proti učenjaku Bischofu, protivniku lječničke naobrazbe žena, veli medj ostalim: „Žena neka sve uči, pošto ona po svoj prilici imade drugačiji duševni organizam od muža, te će stoga — kako se predvidjeti može — nove oblike spoznajne i nove pravce mišljenja podati znanostim“. Hipoteza ovih ne bi se jamačno nikoja fiziologija danas usudila postaviti. „Lječničtvo pako — nastavlja Dohmica — imade žena učiti u interesu morala“. To je problematična tvrdnja. Sekcija ljudskih tjelesa biti će jamačno prije na uštrb nego li u prilog moralu, koji no ipak počiva na čuvstvu.

Na drugom mjestu jednom veli: „Je li kućanstvo i zbilja prirodna zadaća žene — ona još podvaja! — to nikoja zemaljska moć ne će u nje taj naravni nagon uništiti moći. Revolucionarna žaba, koja iz bare zavičajne rado izlazi držeć eksistenciju ptice idejalom slobode, ne može dugo obastati na kopnu, već se skoro mora vratiti u rodni kal“. Uvredljivije prispodobe nije Dohmica ni odabrati mogla. Ako je takva teorija znanstvene emancipacije, onda si možemo pomišljati, kakva da bude praksa.

Kao što je socijalno pitanje našlo svojih zagovornika, tako ih je našlo i pitanje žensko — pa za čudo i u nekih učenjaka. Tako Robert Mohl govoreć ob emancipaciji veli: „Radi se prije svega o tom, da se živi... Ako dakle alternativa glasi: biedna propast ili prostitucija — onda puki obziri na finije običaje i navade moraju uginuti, da se izbjegne strašan izbor“.[21]

Ovo mnienje hladoumnoga političara moramo odlučno odbiti. Mi poričemo, da onakva alternativa u obće i postoji, te velimo, da kad bi ona u istinu i postajala, žena bi imala biti za ono prvo, nipošto pako za ono posljednje. Biedna propast znači samo fizičnu smrt, prostitucija znači smrt moralnu; a šta vriedi fizičan život, ako je on sramotom i neznačajnosti okaljan?

Znamo doduše, da je Mohl govorio sa stanovišta državnoga; ali mi scienimo, da ni ovo stanovište ne smie biti za emancipaciju: jer od koje koristi da ona bude državi? Emancipacija može joj samo pomnožati proletarijat ili povećati nemoral — a na taj način ne može država doći do idejalne prosvjetne države; ona će se njemu približiti prije onakvimi žrtvami: jer put u nebo vodi preko trnja.

Uzela se emancipacija u kojem mu drago od spomenutih gore oblika, ona je vazda vriedna, da podkopa državi temelje. Poviest nas o tom lahko uvjeri. „Kod naroda propadajućih — veli Roscher — opaža se često, da ponajprije socijalne, a dalje pače i duševne razlike izmedj obaju spolova ponestaju. Što više muževom nalik postaju žene, to više ženam podobni bivaju mužkarci. Nije dobar znak, ako imade skoro toliko znatnih spisateljica . . . koliko i spisatelja . . .“[22] Velikomu učenjaku narodnoga gospodarstva jamačno je pred očima lebdio narod njemački, koji se legijami svojih spisateljica toli rado ponosi. Mislimo, da je Roscher s nekim strahom izustio, da tako biva kod naroda propadajućih.

Slabih zagovornika našlo je pitanje žensko u svietu učenom; ali tim jačih našlo je ono u duševno i moralno surovoj svjetini. Emancipacija nije zaista bolje sudbine ni zaslužila, dok se ona bolje ne shvati. Žena se ima emancipirati, nu tekar duševno: to zahtieva velika bieda, materijalizam, pa i budućnost čovječanstva; a osobito onda, ako je osnovano — što jako

dvojimo — mnienje nekih učenjaka: da pravi i najviši interes družtva ne stoji u množanju već u smanjivanju pučantva dotično brakova.[23] Takvoj emancipaciji odgovarat će moralan, intelektualan i praktičan uzgoj. Prvi i drugi služiti će tomu, da žena uzmogne sama ravnati ladjicu svoga života tako, da ju burni vali ne oštete; treći pako biti će joj sredstvom privrede materijalne. Što se specijalno intelektualnoga uzgoja tiče, to će se on morati ravnati po fizičnom i psihičnom ustrojstvu ženskoga spola. . .

Danas se je u nas Hrvata u svakom od spomenutih pogleda dosta malo učinilo. Siromašne djevojke uzgajaju se primitivno ili „preznanstveno“, a bogate dolaze obično pod dresuru gouvernantâ i privatnih zavoda i — da govorimo s Nachlowskim — kićeno garnirani ragout uzgoja, koji im se ovdje pruža, ne hrani njihov duh konačno više, nego li mršavi zajutrak, štono se njihovim ubogim sestricam u normalnih školah daje. Praznina uma i srca naravna je posljedica takova uzgoja.

„Onaj koji uči, ima biti onomu koga uči, idejalom u svem bitku svojem.“ Ove Diesterwegove rieči nebi smjela učiteljica nikada zaboraviti. Idejalom pako moći će postati samo čednostju, plemenštinom, znanjem, revnostju; — a bude li ona takvim, sigurno će uzgojiti valjane djevojke, plemenite majke, vriedne obitelji i prosvjetno družtvo. Tad je dakako i emancipaciji odzvonilo.

Pošto je medju uzroci, koji su izazvali žensko pitanje i nemoralnost mužkaraca, to je posve naravno, da će znatnu ulogu u spominjanoj zadaći igrati i uzgoj mužkoga spola. Da se je u tom pogledu takodjer malo uradilo, nebi težko dokazati bilo.

Time još nismo niz kolizijâ konačno završili. Etika, koja obuhvaća i presudjuje sve čine i težnje ljudske, imat će dakako mnoge kolizije zabilježiti. Svaka jednostranost, isključivost, separatizam u pogledu djelovanja, zanimanja pa i čuvstvovanja ljudskoga iznosi takove na vidjelo.

Najobičniji primjer za ovo posljednje jest jednostrano shvaćanje vjere, koje no zovemo fanatizmom. Fanatizam vjerski pomućuje svaku etičnu razsudbu i čini, da dotični nije vriedan prama etičnim idejam presudjivati težnje i čine onih, koji istu vjeru s njim ne izpoviedaju.

Vjerski fanatik grieši s toga proti svim etičnim idejam i zapada tako u silne kolizije. Proti ideji ćudoredne slobode grieši tim, što mu fanatizam ne dopušta, da volju svoju podvrgne svomu nutarnjemu sudu: njemu je absolutno nemoguće mirno i triezno išta presudjivati. Grieši i proti blagohotnosti; on bo je zlohotan, pošto ljubi samo svoje, a mrzi sve, što nije njegovo. Fanatik dakle spaja vjeru ljubavi s vjerom mržnje. Uslied toga sudi on još redovito nepravedno, a sam čini nepravo: po tom grieši i proti ideji pravednosti i pravičnosti. Da fanatik ne radi ni prema ideji prosvjete, posvema je naravno — njegovo presudjivanje jest vazda surovo; a prečesto izazivlje i opet surovnost po onoj poznatoj: klin se klinom izbija.

Fanatizam vjerski polazi redovito odtud, što se zaboravlja, da je — kako Spencer veli — vjera prirodni dio stanovita družtva. Družtvo odraste i reć bi sraste s njom, te se je ne može naprosto kaniti; ona prosjetom prima ugladjeniji i plemenitiji oblik.

Zato je i krivo, ako tkogod misli, da se vjera dade jednim mahom nekomu narinuti ili nekamo presaditi. Ona je biljka, koja baš na stanovitom tlu i pod stanovitim podnebjem uspieva, ali koja se takodjer vremenom upodnebiti može. Mnogo imade

ljudi, koji neće, da tu okolnost shvate, te su u ocjenjivanju vjerâ previše jednostrani i zapadaju tako u mnogobrojne kolizije.

Ovo će valjati u obzir uzeti, kad se budu presudjivali sukobi vjerski, kojimi obiluje historija. Uz to će biti nuždno ne smetnuti s uma, da pored vjere u svakom slučaju stoji etika. Iz konstrukcije njenih ideja vidjesmo, da ona ne treba vjerskih principa, pače obratno: vjera treba etičnih ideja, ako hoće konstruovati pojam najvišega bića. Vjera baš tim u kolizije i dovodi, što onaj, koji ju izpovieda, podredjuje etične ideje svomu vjerskomu čuvstvu, mjesto da protivno čini. —

Slično je s politikom.

I ona ima svojih stranaka baš kao vjera. Svaka od njih preporuča stanovit način i stanovita sredstva, koja su tobož vriedna, da državu privedu k žudjenomu cilju. Pojedinci ipak idu i dalje, te si utvaraju, da je tek način i sredstvo one stranke političke, kojoj se sami pribrajaju, po državu spasonosno — a svako drugo da ju vodi u pogibelj.

To su politični fanatici. Oni misle, da je njihov politički smjer od obsolutne vriednosti, a oni sami da su nepogrješivi. To je i razlogom, da u njih nema ni traga presudjivanju etičnomu. Politični fanatici griešе jednako proti svim idejam etičnim kao i fanatici vjerski.

Zato je upravo nuždno, da etika bude podlogom politici, ova bo ima pokazati, da etične ideje ne vriede samo za pojedinca čovjeka, nego i za cielo družtvo, te razjasniti moralno znamenovanje države i analizovati pojedine sustave, od kojih državni organizam sastoji. Politika ima napokon pokazati, kako ti razni sustavi, naime družtvene uredbe za pravo, odmjenu, upravu i prosvjetu moraju djelovati, da dovode do najvišega cilja — do idejala ćudoredne slobode i do vječnoga mira.

„To je prazna teorija, u praksi je inako“.

Nu mi na to odgovaramo: osim toga, što se tu čini sofizam „etimološki“,[25] to u obće nije umovanje zdravo; jer odatle, što nešto nije, ne sliedi, da ono ne ima biti. U davnini bilo je mnogo toga teorijom, a danas je veće praksom. Za to jamči poviest kulture. I u tom pogledu dakle politika naliči vjeri: kao što vjera naime prosvjetom dobiva tekar savršeniji oblik, tako ga prosvjetom dobiva i politika.

Još o domoljubju.

Pod domoljubjem razumievamo čuvstvo ponosa, što no ga pojedinac goji za cjelinu, kojoj pripada. Ovo čuvstvo u nekih je jače, u nekih opet slabije, pa upravo uslied toga može i ono dovoditi u kolizije. Evo kako.

Patriotizam jest u naroda ono isto, što je egoizam u pojedinca. Kao što je potreban umjereni egoizam, tako je nuždan i umjereni patriotizam. I pozitivna i negativna skrajnost obojega dovodi u etične neprilike. Pretjerani egoizam ide za ostvaranjem neopravdanih želja, što je skopčeno ili s pobjedom ili vlastitim porazom. U jednom i drugom slučaju griješi egoista proti etičnim idejam, a poglavito proti ideji pravednosti i blagohotnosti: s pobjedom — jer ne štuje tudje pravo; s porazom — jer ne čuva svoje. Ovomu potonjemu slučaju sličan je po učinku slab ili nikakov egoizam; on bo izazivlje sebičnost drugih, te uzrokuje gubitak vlastitoga prava.

Tako je i s domoljubjem. Pretjerani narodnostni patriotizam budi u naroda taštinu i želju za neosnovanim zadiranjem u tudja prava, te mu je posljedicom ili pobjeda ili poraz; a slab ili nikakov patriotizam izazivlje egoistične želje sa strane drugih.

Nationalni patriotizam istovjetan je sa čuvstvom narodnosti. Zanimivo je, što Spencer o njegovu postanku opaža. On veli: „Čuvstvo narodnosti pojačalo se je postepeno tim, što su

tekom vremena propadali takvi ljudski typi, koji su relativno slabo prianjali uz cjelinu svoju, te koji su po tom preneznatne žrtve za boljak iste cjeline doprinosili.“ Nemožemo, a da se ne upitamo: koliko li sličnih typa imade propasti jošte u nas?

Iz navedenih Spencerovih rieči proizlazi dužnost nationalnoga patriotizma. „Štovanje naše države — naglasuje on — jest refleks štovanja samih nas, a obrana pravâ naroda našega jest indirektna obrana naših vlastitih prava kao dielaka istih.“ Onaj nazor izvratio je Ihering, te ga do skrajnosti proveo u „borbi za pravo“.

Ako je patriotizam i dužnost naroda, to ipak i ona mora imati svojih medja; u protivnom bo slučaju — kako rekosmo — dovodi u kolizije. Skrajni patriotizam onemogućuje etične presude; on naime čini, da su narodi u ocjenjivanju stranih čina prestrogi, a u presudjivanju sličnih čina svojih preblagi, dakle u obće nepravedni.

Primjerom nam mogu služiti najnoviji dogodjaji ratni. Turci vikahu na okrutnost Slavenâ, koju ovi tobož izvodjahu na njihovu plemenu, a stoljetna zvierska krvoločtva svoja smatrahu opravdanimi, te ih još uviek ne prestaju dotjerivati. Sličnih primjera iznosi na vidjelo svakdanje novinstvo raznih poglavito neprijatnih si naroda.

Spencer spominje francezke karakteristike o Englezih i pobija onu i u nas obljubljenu rieč: da su naime Francezi sve izumili, a Englezi i Niemci da su to tek popravili. U redu bi bilo, da se takovih fraza kanimo po onoj: exempla sunt odiosa. Nama valja ljubiti sve, što je vriedno i plemenito u drugih — a nada sve to valja, da ljubimo ono, što je naše.

Kako da si konačno protumačimo nepatriotičnost pojedinaca? Ona polazi — veli Spencer — što od neznanja te nepoznavanja domaćega života i djelovanja, što opet od afektacije — jer ne htjeti govoriti o domaćih stvarih reći će tobož

obsežno znati i poznavati strane. Slabi patriotizam u nas Hrvata imat će se većim dielom odbiti na onaj prvi razlog; ali pošto i naša „inteligencija“, dostatnom žalibože česti, najvoli govoriti stranski o stranom — to ćemo takve slučajeve dakako morat odbiti na onaj drugi razlog.

Nazori o domoljubju, što smo ih ovdje razvili, crpljeni su iz Spencera.[26] Kad bi se ti nazori uporabiti imali na podjarmljene narode, morali bi se dakako nešto preinačiti.

Time mislimo završiti razmatranje kolizijâ.

Ovo razmatranje uvjerilo nas je o tom, da svako djelovanje i zanimanje ljudsko mora biti prema svim idejam etičnim, ako ono neće da dovodi u neprilike ćudoredne. Tih neprilika nismo izcrpili; već smo naveli samo one, koje se baš često u poviesti javljaju, te svoj tumač traže. Ako ipak samo spomenute kolizije u duhu razvidimo, to ćemo opaziti sliedeće. Neke od njih razviju se tako, da se baš odkloniti ne smiedu, a da se nebi povriedila stanovita etična ideja; nu one se ipak odklonuti mogu, ako se apelira na ideju blagohotnosti, koja moguću povredu izravna. Neke opet razviju se tako, da se one odkloniti smiedu; ali se odkloniti ne mogu — dok ne prestane njihov uzrok, kojim je redovito nekultura.

Govoreći ob ideji pravednosti spominjasmo tek čine, koji družtvu izilaze na vidik. Ali imade i takovih čina, koji ostaju tajnom. Što je s njimi? Zar ovi ne podpadaju pod sudište ideje pravednosti? Što je nadalje s onim, što još nije postalo činom — a ipak jest ili nije prema zahtjevom spomenute ideje?

Ideja pravednosti prelazi očevidno u psihični sviet: ona traži odmjenu dobrih i zlih psihičnih akta. Nu ovi stoje izvan družtvene kontrole; tko će to dakle odmieniti?

Mi smo prinuždeni uzeti, da negdje u vasmiru mora biti odrazna točka za sve toli fizične kao i psihične akte, od koje točke se oni odbijaju i vraćaju na uzročnika. Ideja pravednosti upućuje nas dakle na neki viši princip, na neko više biće, koje je baš kao i družtvo nosiocem etičnih ideja, te koje po tom takodjer vrši zahtjeve njihove — zato i odmjenu.

Ovakvo shvaćanje ideje pravednosti spadalo bi doduše u vjersku metafiziku, s kojom osnovna etika nema posla; držimo ipak, da se od strogosti takova shvaćanja nešto u povjestnom naučanju pridržati mora. Poviest nam prikazuje mnoge čine i težnje, koje barem prividno nisu našle svoju odmjenu. Misaon mladić lahko će doći do uvjerenja, da su ljudski čini tobož motivirani krutom nuždom, te će s nezadovoljstvom, ako ne i s priezorom učiti znanost, koja tek bilježi posljedice bezdušne nužde i njezinih zakona.

Istina je doduše, da i strogo shvaćanje ideje pravednosti očituje nuždu, koju no izriče fizični zakon: omnis actio habet suam reactionem; ali se ne može niekati ni to, da je nužda moralna uzrokovana svetom pravednosti, kojoj u fizičnoj nuždi nema ni traga. U tom baš i sastoji vriednost one a nevriednost ove. Ako je ljudskim činom fizična nužda podlogom, kako će na mladića djelovati poviest u obće? a kako oni dogodjaji napose, u kojih pobjedjuje neplemenitost, a pada plemenština? Mladićevo srdce stisnut će jadi — i on će postati hladnim pesimistom. Moralna nužda obratno umirit će ga i napunit svetim štovanjem prema vječnoj pravdi.

Razumieva se samo po sebi, da te pravde neće biti potrebno izticati svuda; nu svakako će nuždno biti iztaknuti ju ondje, gdje bi se u protivnom slučaju moglo ogorčati mladjahno srce ili posvema uvjeriti o nepravdi.

Takvimi primjeri obiluje historija.

Kad se dakle pita, kako se imadu shvaćati i tumačiti povjestni čini, onda nam nije kolebati izmedj fizične i moralne nužde, nego se neodvlačno odlučiti za ovu posljednju.

Spomenuli smo češće, da vriednost čovjeka stoji tek u volji njegovoj — i to u volji determiniranoj etički. Je li čovjek pukom makinom prirode: onda mu je volja mekanički determinovana — dakle neslobodna. Takvo svaćanje izjednačuje čovjeka sa svakom sljednjom prirodnom stvari i otimlje mu svako dostojanstvo. Historija, kojoj je to načelo provodičem, postaje prirodnom znanosti.

Po tom dakako nebi etici u povjestnom naučanju bilo mjesta, kako joj u svietu fizičnom u obće mjesta nema; ona bi pače postala svuda suvišnom. Nu nema straha. Mi smo dokazali, da je čovječja volja slobodna u granicah zakona, dakle i čini voljni; zato i etika, koja te čine presudjuje, stoji na čvrstu temelju.

Tko dopušta, da je ovaj ili onaj čin u običnom životu dobar ili zao, te da je uzročnik istoga čina za nj moralno odgovoran: taj će morati ujedno dopustiti, da su takvi i historični čini, koji no su takodjer ljudski. Etične ideje dakle i njihove kolizije pa zato i etika u obće može se i mora se uporabiti u tumačenju i naučanju povjestnom.

Ova naša tvrdnja nailazi na silan odpor sa strane velikih muževa nekih, medj kojimi spominjemo u prvom redu engleskoga historika Bucklea i njemačkoga pedagoga Rotha. Valja najprije da s njimi izadjemo na čistac, a onda mnienje svoje da podkriepimo primjeri historičnimi. Tim ćemo i završiti.

GLAVA ČETVRTA.

Buckle. — Roth. — Providencijalisti. — Schlosser i Lorenz. — Školski propisi. — Historični primjeri. — Svršetak. — Dodatak.

Ako se uzme, da je ljudska volja mekanički determinovana, onda — rekosmo — postaje poviest prirodnom znanosti. To upravo i hoće Buckle. „Ja se nadam — veli on — polučiti u poviesti isto ili bar nešto slična, što je drugim iztraživaocem u prirodnih znanostih pošlo za rukom. Prividno najnepravilniji i najzamršeniji pojavi prirodni danas su protumačeni, te je dokazano, da su produktom stanovitih i nepromjenljivih zakona općenitih. To se je postiglo stoga, što su muževi od talenta, a prije svega od uztrajna i neumorna duha učili s tom namjerom prirodne pojave, da iznadju njihove zakone — stanemo li sada s pojavi ljudskoga života jednako postupati, to možemo sigurni biti sličnu uspjehu“.[1]

Ni mi ne bismo o tom ni malo dvojili, kad bi stajao nazor pozitivističke škole Franceza Augusta Comta — kojoj se i Buckle pribraja — da naime nema slobodne volje. Nu mi smo taj nazor u obće oborili, a tim i porušili temelj, na kom je Buckle osnovao svoju historiju. Uz sve to ostaje on u dokazivanju orijašem; zato valja da se pobrinemo za snažne saveznike, da ne izgubimo boja.

Buckle drži, da je čovjek makinom vanjskoga realnoga svieta: podneblje, hrana, zemljište i obličje prirode ravna cjelokupno djelovanje njegovo. Droysen uzvraća: „Ako sve, što čovjek jest, ima i radi, zovemo A, to taj A sastoji iz a + x, gdjeno *a* sve znači, što čovjek od vanjskih odnošaja zemlje, naroda, dobe itd. dobiva, a posvema neznatni x znači njegov prinos, znači plod njegove slobodne volje. Bio taj x ma i kako neznatan, on je ipak od neizmjerne vriednosti, da uzev ga u pogledu ćudorednom i ljudskom, jedini od vriednosti. Boje, kist, platno što no je Rafael rabio, bijahu od tvari, koje on ne bijaše stvorio; ovimi tvarmi služit se naučio je od tih i tih umjetnika; pomisao o božanskoj djevici, o svetcih i angjelih nadje u predaji crkvenoj; ovaj i ovaj manastir naruči u njega sliku za primjerenu nagradu — ali da je tim povodom, uslied onih materijalnih i tehničkih uvjeta, na temelju onakve predaje i pomisli nastala sikstinska madona, to je u formuli A = a + x zasluga onoga posvema neznatnoga x-a.“[2]

Ovaj u istinu odlučni uztuk mogao si je Droysen u toliko prišteditи, u koliko Buckle — poput drugih pristaša mekaničnoga tumačenja prirode — u pitanju o volji nije nipošto dosljedan. Dočim najprije dokazuje, da je vanjski sviet jedini motor makine ljudske, kasnije izrično veli: „Mjera civilizacije pobjedno je slavje duha nad svietom vanjskim, zato su duševni zakoni za napredak čovječanstva važniji nego li prirodni“.[3]

Dakle i Buckle dopušta, da se čovjek civilizacijom izvine dojmu zakona prirodnih. A šta je ta civilizacija? Jest oživotvorba znanja i umjenja ljudskoga. Ovo dvoje pako može se — kako već jednom spomenusmo — oživotvoriti samo voljom.

Toga Buckle ne poriče, dodaju njegovi zagovornici; ali on tvrdi, da ta volja nije slobodna. Ovu tvrdnju podkrepljuje on statističkimi podatci. Iz tih se podataka jasno vidi, koli

kruti i nepomični zakoni vladaju čovječanstvom. Čini ljudski svake se godine strogo ponavljaju. Što ćete sada na to?

Mi se branimo s Droysenom: „Neka slobodno statistika pokazuje, da u stanovitoj zemlji imade toliko i toliko nezakonitih poroda; neka u onoj formuli A = a + x, taj *a* sve one momente sadržaje, koji „razjasnjuju“, da izmedj tisuć majka 20. do 30. ili koliko mu drago neudatih radja — svaki pojedini slučaj te vrsti imade ipak svoju poviest, a koli često ganutljivu i srdcem potresajuću, te će se od tih 20 do 30 nesretnicâ težko koja tim umiriti, da statistički zakon njenu biedu „razjasnjuje“; nećju, kad im srdce plače trapljeno saviestnom grižnjom, mnoga će se od njih tvrdo uvjeriti, da je u formuli A = a + x, onaj posvema neznatni x od neizmjerne važnosti, da on baš cielu ćudorednu vriednost čovjeka, to jest njegovu svu i jedinu vriednost uključuje“.[4]

Buckle i njegovi zagovornici precjenjuju daleko statistička data; jer koliko u istinu vriedi statistika s te moralne strane? Lotze odgovara: „Nabrajajuć odsudjena zlodjela predpostavlja ona doduše, da je broj poznatih zločina u nepromjenjenom razmjeru napram cjelosti počinjenih; ali kad bi s obzirom na slobodu ljudsku nešto dokazati htjela, imala bi ujedno pokazati, da je i broj počinjenih u istom nepromjenjenom razmjeru napram nakanjenim, zapriečenim ili neuspjelim, da u obće napram cieloj množini svih u nutrini dušâ pojavivših se manje više ozbiljnih pokusa. Ona ne samo da toga ne čini, već nabrajajuć stotine i stotine umorstvâ i ubojstvâ meće pod te vrstne oznake slučajeve od najraznoličnije ćudoredne vriednosti, kojih puki broj ne podaje nikakova mjerila za kvantitet zla, koje stanovito družtvo u stanovito doba u nekom smjeru izvodi“.[5]

Zato ako Buckle i statistički dokaže, da se svake godine ponavlja isti broj zlodjelâ, samoubojstvâ i drugih čina, to on time nipošto dokazao nije, da je ljudska volja neslobodnom.

O tom bi nas on tek onda uvjerio bio, kad bi bio pokazao, da su svi čini, pripadajući „istovrstnomu“ skupu, proizvodom istih motiva. Ali tomu nema ni traga, ni govora o tom. Motivi djelovanja ljudskoga bezbrojni su — a uz to se množaju rastućom prosvjetom. Što više pako ima motivâ, to ima više i slobode — jer je veći izbor volji. Tako, bude li statistika jednom bilježila ne samo čine ljudske nego i njihove motive, to ona nikad neće biti u prilog onim, koji misle niekati slobodu, već samo nam, koji ju tvrdimo.

Motivi dakle poremetiše Buckleove račune, te on ne mogaše induktivne metode — kojom su prirodne znanosti najveć napredovale — provesti historijom. A kako to? Visokoštovani profesor naš, veleučeni gospodin Nodilo odgovara: „Kad se načinom induktivnim iztražuje, pa se utvrdi koji mu drago prirodni zakon, red je da pojavi budu mnogobrojni, te da se svi mogu pod ovim zakonom shvaćati. Podatci što ih Buckle sakupi nisu dostatni za toli zamašan posao kao što je historija svih vjekova i svih naroda; neka njegova opažanja ne protežu se na sve obstojnosti niti na sva vremena, nego se odnose samo na male pojedine djelove ljudskih zadruga“.[6]

Induktivna metoda traži dakle pojave analogne, to jest pojave od sličnih uzroka, motiva. Poviest čovječanstva nije registrom takovih pojava; ona ih pače broji vanredno malo. Stoga se i neda iznaći zakon, po kom bi se tobož moralo ravnati cielo djelovanje ljudsko. Kad bi se takav zakon iznašao, onda bi se dalo unapred reći: što li će jošte čovječanstvo uraditi. Tomu se nadao i o tom se trudio doduše Buckle, tomu se nadaju i o tom se trude svi oni, koji no hoće sve da „uprirodoslove“.

Ali badava. „Ne mislim — veli profesor Nodilo — da će se uzprkos svemu nastojanju moći sagraditi kao neka zvjezdarnica, kao neko znanstveno proročiste s kojega će visine povjestničari sjegurno vračati u ljudske sgode, kako se za dana

predvidja vrieme: gatati će možda baba, da ne bude sutra mraza — a osvanut će snieg".[7]

Induktivna metoda ostati će svojinom prirodnih znanosti; poviest ipak mora se je za sad odreći. Prirodoslovje izpituje fizični sviet, poviest pako sviet moralni. U koliko li se poviest bavi takodjer svietom fizičnim, u toliko nije ona poviestju u užem već u širem smislu to jest poviest s pomoćnimi si znanostmi. Medj ovimi posebno mjesto zauzima antropologija.

Antropologija sasvim odgovara onome, što Buckle i pristaše od poviesti traže[8]. Dok je naime čovječanstvo u pogledu kulturnom jošte embrionom bilo, sigurno je imalo malen broj voljnih motiva, te mu je djelovanje moralo biti veoma jednolično. Tu bi se dakle induktivna metoda bila rabiti mogla. Ali što više je čovječanstvo napredovalo prosvjetom, to više se množali motivi — a voljno djelovanje postajalo je sve to raznoličnijim. Uslied toga onemogućila se uporaba induktivne metode.

A da li za uviek? Ne. Množali se motivi i većao se po tom izbor koliko mu drago, čovječanstvo mora ipak jednom uvidjeti, da nije isto, koji li od silesije motivâ da volja odabere, nego da baš samo stanovite motive ona odabrati ima. Ti motivi su etične ideje — kao zakoni moralnoga svieta. Kad bude čovječanstvo djelovalo po ovih motivih, onda će se i opet induktivna metoda rabiti moći. Za tu dobu rodio se Buckle prerano, za onu prvu prekasno.

Etične ideje dakle zakoni su moralnoga svieta — drugih zakona on nepoznaje. Ovi zakoni jednako su kruti, kao i oni u svietu fizičnom. Razlika postoji samo u tom, da zakoni fizični onoga, koji im se protivi, slamaju fizično; dočim zakoni moralni satiru opornika moralno. Fizični slom izilazi vazda na vidjelo, slom moralni često se krije. Ali ako se stoga, što se

taj slom svuda ne opaža, nieču zakoni moralni, to se nedostojno grieši proti zdravoj logici.

Moralni zakoni imadu pače za izhodište onu istu točku, koju imadu i zakoni fizični. Zato i reče Lazarus: „Jednako nedvojbena kao i neukloniva je domnjeva, da tamo, gdje se sve niti kauzaliteta u svietu i sve karike teleologije s posljednjimi okrajci stječu, da je tamo takodjer mjesto, komu se i objektivne ideje primišljati imaju“.[9] To je ona točka negdje u vasmiru, o kojoj govorasmo gore.

Fizični slom jest dakle posljedkom prekršenih zakona fizičnih, slom moralni pako posljedkom prekršenih zakona moralnih. Onaj prvi zovemo vječnom nuždom; ovaj drugi vječnom pravdom.

Sada smo na čistu. Buckle htjede u povjestnom razvoju pokazati vječnu nuždu. Mi smo to shvaćanje pobili. Što po tom preostaje? Nam je uzeti, da u povjestnom razvoju vlada vječna pravda. Zvala se sad ta pravda božjom pravdom ili božjom vladom, to je nam sve jedno. Ali nije nam sve jedno, ako netko — možda iz stanovitih subjektivnih razloga — vojuje proti ovim nazivom na taj način, da kani tim oboriti i vječnu pravdu. Tako čini Roth. Stoga valja i s njim na čistac izaći.

Govoreć o naučanju povjestnom veli Roth doslovce ovo: „Prirediti poviest tako, da će mladež u tečaju sgoda ljudskih spoznati vladu božju, jest krivo, neizvedivo i posve uzaludno; krivo, što tim okribina (jasnoća) prikazivanja štetuje; neizvedivo, pošto nitko poviesti ne razumie, da bi drugim božju svjetovladu dokazati mogao; uzaludno, jer mladež ne može ideju božje svjetovlade shvatiti — ključ bo ideji ovoj jest subjektivno uvjerenje, da vlastiti život moj obiluje dokazi božje svjetovlade“.[10]

Evo odgovora. Mi smo već gore spomenuli, da ne držimo za nuždno u svih dogadjajih izticati pravdu vječnu, nego samo kod važnijih, koji ne izčezavaju tako skoro iz mladićeve duše i kod takvih, koji bi mu nemotivirani pravdom mogli srdce ogorčati.

Ako to stoji, onda u Rothovoj tvrdnji ne stoji ono „krivo“ ... jer nije za cielo logično misliti, da bi akribina prikazivanja nemotiviranih ili nuždom motiviranih čina povjestnih zajamčena bila, a da bi akribina istih čina samo motiviranih vječnom pravdom mogla štetovati. Isto tako ne stoji ono „neizvedivo“ ... jer se vječna pravda u poviesti dokazati može, a ne može li se ona dokazati, to se ona barem naslućivati dade. Ne stoji nadalje ni ono „uzaludno“ ... jer je za razumjenje vječne pravde dosta religiozno uzgojeno srdce, dočim se nasuprot za shvaćanje kauzalnosti traži dozreli um. Rothova tvrdnja ne stoji napokon ni zato, što on sam na drugome mjestu veli: „Poviest ima učeniku podati znanje obćenito ljudskoga, a nipošto specijalno političnoga života, da nauči razumjeti — ne, kako nerazum misli, svoje doba, već čovjeka kakov bijaše vazda i svuda, te da u slikah staroga i novoga doba sama sebe i biće svoje spozna. Poviest imade njegov ćudoredni sud oplemeniti. A to sve će onda postignuti, ako profesoru poviesti bude pred očima lebdio kao uzor naučanja onaj način, kojim je pisano sveto pismo, i ako bude dogodjaje ljudske sam sa stanovišta ćudorednoga prosudjivao, to jest, ako djelovanje pojedinaca i skupovâ bude sravnjivao s božjom vladom, koja se pokazuje ne samo u objavi, nego i u ljudskom životu“.[11]

Tim je Roth očevidno porekao ono, što je gore uztvrdio.

Ne uzev u obzir toga, da Roth obiluje sličnimi protuslovji, te sada poviesti veliku vriednost prisudjuje, a sada joj opet svaku vriednost otima — čini nam se, kao da se on boji, da bi poviest, kad bi se ona na onaj naš način tumačila, postala nekako vjerskom. Odtud i njegovo kolebanje.

Mi se tomu moramo čuditi; jer ako za ikoga, a to sigurno najprije za historika vriedi ona Spencerova: „Svaki pravi učenjak mora zaista uvidjeti, da ne samo preko dohvata znanja nego i preko ljudskoga mišljenja u obće ima svemožan prauzrok, koji se očituje svuda u naravi, životu i misli“.[12]

Rothova bojazan obuzima i one, koji no misle poviest „uprirodosloviti“ i tim joj oteti njezin etični karakter. Ovim odgovaramo s Tyndalom: „Mi ne možeme poviesti bistrim okom čitati ili narav ljudsku temeljito proučiti, a da ne osjećamo onakve etične potrebe. Čovjek nije nikad bio zadovoljan, niti će ikada zadovoljan biti pukimi operacijami i produkti uma; dakle ni prirodoslovje ne može svim zahtjevom njegove naravi zadovoljiti“.[13]

Dok mi tako vojujemo proti onim, koji u povjestnom razvoju nazrevaju fizičnu nuždu, vojujemo ujedno i proti onim, koji u povjestnom razvoju vide puku realizaciju volje božje. Ako je naime volja božja sve što u svietu djeluje, što li je onda volja čovječja? Ništa. Ona je i opet makinom kako u shvaćanju Buckleovom — a ob ocjeni etičnoj ne može isto tako biti govora.

Tako je poviest tumačio Bossuet i drugi providencijalisti.

Mi to dakako zabacujemo. Po našoj definiciji poviest je slobodna volja čovječanstva. Ona tvori dobre ili zle čine, već prema tomu, kakve motive odabire. Ali za sve te čine sigurno ima odrazište, od koga se oni odbijaju i vraćaju na uzručnike.

To je ona „ruka“, koju no toli često vidimo u poslovanju ljudskom, nu nikad gdje sudjeluje, nego samo gdje nagradjuje ili kazni. Po tom je dakako svako djelo čovječanstva izključivo njegovo djelo a nipošto djelo one ruke. Ova ruka nadolazi tekar iza djela, i stavlja svoju razsudnu mjeru na nj, da raz-

vidi, kojih li motiva produktom jest dotično djelo. U tom pako postupku sliedi ona ruka strogo zakone moralne — a ti zakoni su etične ideje.

Ovo upravo ovlaštuje i nas, da rečene ideje apliciramo na poviest kao voljni tvor čovječanstva, i da tako razsudimo, gdje li je taj tvor u skladu, a gdje li u neskladu s onimi moralnimi zakoni. Zato evo imade historik prikazati cio razvoj naroda: dakle ne samo, što se je sbivalo u razno vrieme, niti samo pragmatični savez, već on ima pokazati, koji narod i koje stoljeće riešilo je valjano svoju zadaću životnu, a koje toga učinilo nije. Onda je tek poviest „magistra vitae“ i „lux veritatis“ a najpače „sudište svjetsko“ — inače je ona pukom sbirkom brojeva, imenâ i datâ.[14]

Odatle se razabire težko zvanje profesora-historika. On prije svega mora sam da bude etičnim čovjekom, ako hoće, da poviest razumie pravo, te da ju je vriedan predavati. Zato i pravom reče Held: „Kod izbora učitelja valja najprije paziti na karakter i pedagožku sposobnost, a onda tek na znanje ... jer učitelj ima biti povjerenikom države, crkve, obćine, roditeljâ i djece“.[15]

To valja sigurno najviše za profesora struke historične; on bo se bavi voljnimi čini čovječanstva — kao najvriednijim predmetom svega mišljenja u obće.

Bilo ih je već prošloga vieka, koji su etiku posvema unosili u poviest. Nebje to dakako etika Herbartova. U to doba cvala je filozofija Kantova, koja si je u svih znanostih našla pristašâ, pa zato ni na poviest nije mogla ostati bez dojma. Medj timi povjestničari prvo mjesto zauzima Schlosser.

Sjetimo li se onoga, što smo spreda govorili o etici Kantovoj, možemo lahko ocieniti uspjeh Schlosserov. Tu ćemo

ocjenu ipak prepustiti Lorenzu. Činimo to pako s dvajuh razloga: prvo, što tim iztičemo sud ugledna povjestnika o Schlosseru; a drugo, što se na taj način upoznajemo s novim protivnikom uporabe etičnih načela na poviest.

„Schlosser bijaše pristaša formalnih principa etičnih, koji se na poviest vanredno lahko uporabiti dali. To su ona, u njegovoj poviesti neprestance ponavljajuća se mjerila, koje nikoje djelo ljudsko ne puštaju neomjerenim, neprosudjenim. Poviest XVIII. vieka kao što mu je u svakom, tako mu je i u tom pogledu baš najklasičnije djelo. Tu je ipak Schlosser najmanje uspio. Da je etično stanovište Kantovo pod svaki uvjet za poviest shodno, to bi se ono najpače na dogodjajih i osobah XVIII. vieka takvim pokazati bilo moralo, pošto i samo spada u dobu, koju mjeriti i suditi hoće. Kantov bi rigorizam za poviest spomenutoga vieka morao biti pravi arkanum historične pravednosti. Ali danas nema čovjeka, koji baš protivno tvrdio nebi. To se lahko pojmi. Pod pritiskom zakona moralnoga, koji se uslied pruživosti i formalnoga karaktera svoga svuda i u svako doba uporabiti smie, ne može slobodno prikazivanje historično uspievati. Prije nego li se ljudsko djelo sa svih strana razmotri i protumači, već ga sudbina u zasjedi reć bi vrebajućega rigorizma pograbi i ćudoredno uništi. Nu reklo se što mu drago, oštro i silovito ocjenjivanje vriednosti jest jedino, što je Schlosserovoj poviesti pribavilo čitateljâ, obožavateljâ; da, recimo samo očito, u čem njegova prava i neprolazna zasluga stoji. Mjesto, koje Schlosseru u poviesti historiografije zaviek pripada, jest, da je za pravu zadaću povjestničara stvorio neko konkretno osjećanje, koje zaniekati nikad više neće biti moguće“.[16]

Tako Lorenz o Schlosseru. Iz njegova pravednoga suda uvjerismo se — čemu smo se i nadali — da Kantov rigorizam nije shodan za uporabu u poviesti. Uvjerismo se osim

toga, da i Lorenz smatra nuždnim vriednostno presudjivanje. Pa kakva mjerila, kakvu etiku preporuča on? Čujmo.

„Pitanje o etičnih presudah nije doduše nijedan od znatnijih povjestničara mimoišao, ali do jasna riešenja pojma i zadaće povjestna pisanja u tom pogledu, nije se do danas nipošto došlo. Neko štovanje tako zvanih ćudorednih načela traži se kao glavni momenat u historiografiji; ali u pitanju: kakovom ćudorednosti, kakvim li etičkim mjerilom imao bi se povjestničar služiti — vladala je dakako podpuna tama. Zar da Kant-Schlosserov kategorični imperativ zamienimo kršćanskom moralkom ili Aristotelovom etikom? Što se pako uporabe tiče, to nije razlika osobita, da li mjerila uzmemo iz ove ili one filozofije. Tu stojimo dakle pred velikim jazom u zakonih povjestnoga znanja. Mi tražimo ćudoredno presudjivanje, te se poput jegulje izvinemo, kad bi imali reći, što je za pravo to presudjivanje ćudoredno. U takovih okolnostih, gdje se mjerila vriednosti ustanovila nisu, čudno je zaista, da se je sve uzvrpoljilo bilo, kadno je Buckle izjavio bio, da on na stanovištu povjestnom ne može u obzir uzeti ćudorednoga faktora, pošto je taj u obće konstantan, pa po tom i neprotumačiv. Droysen nije pobiedio Bucklea. Staro pitanje o slobodnoj volji nije s pitanjem presude nikako u nuždnom savezu, već dolazi tekar u drugom i trećem redu u poviesti na obzir. Netko može stanoviti povjestni čin veoma vriednim držati, a pri tom niekati slobodnu volju jednako kao onaj, koji je podpunim indeterministom“.[17]

S razlogom smo u Lorenzu nazrevali protivnika. On doduše nigdje ne spominje etike Herbartove, ne spominje je baš ni slovom: kao da mu je posvema nepoznata; ali on je u načelu proti uporabi etike na poviest: pošto „medju mjerili — uzeli ih iz ove ili one filozofije — nema osobite razlike“.

Mi toga ovdje ne marimo pobijati, jer smo spreda već dokazali protivno. Nu reći ćemo odmah, da si Lorenz protuslovi zabacujuć uporabu etičkih mjerila. Ta on na početku svoga djelca i sam reče: „Istina je, da nam kod uporabe gotovoga sustava nekoga puka aplikacija malo koristi, ali imamo li mi pravo držati, da bog zna kako visoko stojimo nad onimi zabludami, jesmo li mi pomoću naših novijih metoda polučili bolje riešenje velikih problema povjestne znanosti ili zar bi u tom imao stajati hvaljeni napredak, da neki misle, da bi se poviest imala pretvoriti u lexikon antikvarnih znamenitosti?“[18]

Lorenz je u ostalom i sam došao u nepriliku. Vidimo to odtud, što je on — zabaciv etiku Aristotelovu, kršćansku moralku, Kantov rigorizam — istomu Buckleu stao popuštati.

Dozovemo li si u pamet, što smo gore razpravljali o slobodnoj volji i poviesti kao njenom tvoru, razabrat ćemo lahko, na koliko je Lorenz posrnuo, kad je uztvrdio, da pitanje o volji ne stoji u nuždnom savezu s pitanjem presude. Žalimo uz to, da nije naveo bar jedan primjer, iz kojega bi se vidjelo, da stanoviti historični čin može jednako vriedan biti s gledišta absolutnoga determinizma kao i indeterminizma — dakle s dvajuh gledišta, od kojih nijedno ne stoji: pošto stoji samo naše stanovište posredujuće.

Što hoće dakle Lorenz, kad neće aplikaciju etike na poviest? „Ne imade li se historiografija, veli on, sasvim odreći svake presude o vriednosti predmeta svoga, to je njena zadaća potražiti svoja mjerila u svom vlastitom krugu. Poviest kao samostalna znanost mora svoja mjerila sama naći, iz sebe same izvaditi, ako neće s jedne strane, da bude služavkom druge znanosti; a s druge, da se odreče karaktera prosudjujuće kritike. Mislilo se što mu drago o pojmu absolutnoga u filozofiji, znanost povjestna kao takova poznaje samo vremenu, a po tom jedino relativnu mjeru stvari. Cielo presudjivanje vried-

nostno poviesti može zato samo relativno biti, te iz vremenih momenta proizlaziti; i tko se sam neće da obmanjuje i da stvari izkrivljuje — mora se zaviek u toj znanosti absolutnih mjerila vriednosti odreći“.[19]

Na to ćemo odgovoriti sliedeće. Neosnovan je Lorenzov strah, da bi uporabom etike postala poviest služavkom njenom. Ta ako ona dosad nije postala služavkom mnogobrojnih znanosti, kojih resultate nuždno treba, zašto da ju baš u tom slučaju stigne ta sudbina? Historiografija smatra ocjenjivanje vriednosti dogadjaja povjestnih svojim principom. Za ocjenjivanje pako potrebna su mjerila: a ta mjerila baš su resultati etike.

Ti resultati jednako su dakle nuždni za poviest, kao što su joj potrebni resultati ostalih pomoćnih znanosti. Mi i ne ćemo ino, nego da etika bude poviesti na pomoć sa svojimi mjerili.

Ali ta mjerila su absolutna, a Lorenz traži mjerila relativna, mjerila vezana uz vrieme. Držeć se valjda načela „Tempora mutantur, et nos mutamur in illis“, trebati će bar za svako stoljeće mjerila druga. A pošto su mjerila principi, to će poviest počivati na bezbroju takovih principa. Dok druge znanosti idu za tim, da svoje principe svedu na što manji broj, Lorenz hoće, da broj principa povjestnih pomnoža. I dok razne znanosti teže za absolutnim, poviest ima biti čednа i zadovoljiti se s relativnim.

Lorenz misli, da će poviest time u vriednosti poskočiti. „Jer dočim se one absolutne vriednosti, kako jasno poglavito na Schlosseru pokazasmo, nisu uzimale iz poviesti, već su se od drugud unosile, prištedilo se tim exaktno i metodično izpitivanje onih momenta, koji kao prave historičke vriednosti povjestničara usposobljuju, obćenito vriedan sud o pojedinih pojavih izreći“.[20]

Kad bi Lorenz poznavao etiku Herbartovu, nebi prikor, što ga je preko Schlossera podielio Kantu i njegovim predšastnikom, ujedno na one protegnuo bio, koji su sliedili poslie Kanta. Po shvaćanju Herbartovu o volji imade poviest dodirnu točku s etikom. Ona bilježi voljne čine, a ova te čine procienjuje.

Zato stoji, što rekosmo spreda: etika je kritika volje u obće, pa zato i kritika poviesti. Mjerila pako njena nisu nikad mogla biti relativna; jer dok je opačina bila dobrom — bijaše čovjek životinjom; a odkad je pravednost, pravičnost, blagohotnost, savršenost i ćudoredna sloboda dobrom — odtad je čovjek tekar čovjekom. I tu počima poviest.

Nadamo se, da sada svatko uvidja potrebu mjerila absolutnih, pa zato i uporabu etike na poviest*.

Čudit se je, da školski propisi mnogih država o takovu shvaćanju historične obuke baš ništa ne natucaju. Poimence ne nalazimo o tom ni slova u školskih propisih za Francezku, Belgiju, Rusku, Švajcu i Austriju[21]. Jedino u sbirci Wieseovoj pruskih propisa školskih naglasuje se izrično spomenuto naučanje historično. Zato ćemo taj propis, u koliko se odnosi na pitanje naše, doslovce navesti.

Tu se veli: „Svrha povjestne obuke jest dvostruka: didaktična i pedagogična, etična. U prvom pogledu valja uče-

---

* Upozorujemo ovdje na Lorenzovu razprazu: Ueber Gymnasialwesen, Paedagogik und Fachbildung, Wien, 1879, iz koje se vidi, da on koji u poviesti traži samo relativno, baš je u pogledu naučanja najveći absolutista. On odbija od svih znanostih pedagogiju. Dosta je — po njegovu mnienju — *znati*, da čovjek može *naučati:* dosta je poznavati kajde, da čovjek bude skladateljem. Djelce ovo pisano je u prilog onim, koji o pedagogiji ne imaju ni pojma.

niku podati kronologično osnovan, sistematičan pregled sveukupne poviesti, te ga s razvojem najvažnijih naroda kulturnih poglavito grčkoga, rimskoga i njemačkoga, kao i sa znamenovanjem naroda izraelskoga za religiozni te kulturni razvoj čovječjega roda u toliko upoznati, da bude vrstan sadanjost u njenih najvažnijih pojavih pojmiti, te da bude voljan i vješt razmaknuti svoje historično znanje i zamisliti se u nj. U drugom pogledu ima obuka tako djelovati, da se na temelju stečena razumljenja učenikovo ćudoredno čuvstvo i mišljenje oplemeni sućuću za dobro, liepo te istinito svih vjekova, da se njegova vjera u više neko biće, koje ravna čovječanstvom, ojači i da se u njega pobudi sviestna ljubav za kralja i domovinu".[22]

To je — ne uzev u obzir poznatu njemačku izključivost — zaista krasan propis. Zašto da se on ne poprimi u nas? Zar možda zato jer je njemački? To ne bi etično bilo. Niemci su nam veoma mnogo skrivili — čemu da nam bar nečim moralno ne odmiene? Oni su u pogledu pedagožkog naučanja pojedinih struka silno napredovali. To im priznaju sami Francezi; poimence je plemeniti Michel Bréal, koji u Francezkoj zagovara njemačku naučnu metodu.

Navedeni propis završuje ovako: „Obzir na teleologijski savez poviesti svjetske i priznanja vječnih zakona božjih valja konačno smatrati najboljim rezultatom, koga učenik na temelju ciele obuke ove sa sobom u život ponese".[23] Tako i jest. Ne ponese li mladić s naukom historičnom u sviet osvjedočenje, da jest neka pravedna ruka, koja upravlja čovječanstvom, onda mu se i zbilja može poviest pričinjati galerijom krvavih slika, što no prikazuju medjusobnu borbu narodâ i pojedinaca — takvi bo prizori uslied intensivnosti dojma najdulje ostaju na pameti. Ali kakve će si takav mladić stvoriti nazore o životu, koji je takodjer historija? Na to pitanje odgovaraju moderni pesimisti.

Nije dugo, što nam je netko rekao, da je najveličajniji historični prizor Napoleonova vojna proti Europi, te kadgodier na poviest pomišlja, onda mu dušom blisnu ogromni topovi i krvavi bajoneti. Kako je čudna ova izjava tako je ona dosta značajna — u njoj se krije neka žalostna istina...

Sve, što smo dosad spomenuli, moglo je, nadamo se, uvjeriti o tom, da se etika ne samo može nego i mora uporabiti na povjestno naučanje. Shvaćati historiju produktom krute nužde niti je probitačno, niti istinito. Kad bi takvo shvaćanje i stajalo, pedagožko bi gledište moralo biti proti njemu. Ovo se lahko iz svega predjašnjega razabire. Etične ideje dakle jedina su prava mjerila djelovanja ljudskoga, zato ih moramo rabiti u naučanju povjestnom, da ne budemo nepravedni. Ako išta više: to su kriva mjerila mrzka pred Bogom.

Sad nam je prieći na praktičnu uporabu ćudorednih kolizija.

Svakomu valjda, koji o kolizijah razmišlja, dolaze nuždno na um historični primjeri odgovarajući dotičnim kolizijam. Ovi primjeri ipak niti će pripadati baš istomu vieku, niti istomu baš narodu — oni se namiću po asocijaciji misli. Tako se desilo i nam. Zato u našoj uporabi kolizijâ na poviest neće biti s obzirom na dobu i narode nikakve sustavnosti. Tomu se hoće mnogo vremena i mnogo napora. Držimo ipak, da ta okolnost neće biti ni podpunosti niti namjeri naše radnje na uštrb i to poglavito stoga, što smo — govoreć o kolizijah — tumačili praktične primjere sadanjosti, koji su reć bi kopija primjerâ iz prošlosti.

Pobijajuć Iheringovo shvaćanje prava pomislismo na Samnićane, koji su htjeli, da spase komad zemljišta, na kom se Rimljani naselili bili. Tako se sbilo s Gallom za Caesara, Židovom za Nabukadnezara. Slično bijaše i s Poljaci.

Sve te primjere moći će historik prikazati tako, da će oni izilazit kao posljedica preizključivoga shvaćanja pravne ideje.

Historija Poljske još je u drugom pogledu zanimiva. Poljaci se neprestano dižu, da sbace trodržavno igo. U mnogom slučaju imat će se pohvaliti nastojanje plemenitoga naroda toga, a naglasiti neopravdanost postupka njegovih gospodara — i to poglavito zato: što Poljaci o sebi bitisati mogu. Nije li tako i s narodi na Balkanu?

Englezka poviest bilježi nastojanje Štotâ, koje je za tim išlo, da se oni odiele od Englezâ. Ovakvi primjeri, gdje se godier u poviesti pojave, imati će se prikornimi pokazati. Razdor medju istokrvnimi narodi neda se opravdati. Po tom će sigurno ocieniti budući historik i nastojanje tako zvano „srbsko“ u kraljevini po zakonu i po prošlosti hrvatskoj.

Kolizije, kojim je produktom radničko pitanje, najbolje će se moći razjasniti komunom parižkom; nu ne manje sgodno dati će se one aplicirati na biedno stanje gradjanstva rimskoga za obajuh Graccha. Domaća poviest Rima iza punskih bojeva baš je točna kopija razvoja pitanja socijalnoga. Tu se historiku prilika pruža prikazati sukob ideje prava, pravednosti i blagohotnosti te mogući njihov izmir. Time će on mladeži za rana podati ravnalo, koje će joj kasnije u životu služiti za ocjenu slična pojava.

Spominjuć plemenite Gracche, sjetismo se tragičnoga im svršetka. Kad se je na forumu radilo o tom, da se provedu zakoni Tiberijevi, vikne Scipio Nazika, glava protivne Gracchu stranke: „Tko misli dobro po republiku, taj će za mnom!“ i prouzroči time vrevu, u kojoj Tiberij bude ubijen. Bojeći se pravedne osvete razjarenoga puka ode Nazika u Pergam — i domovine si više ne vidje...

Scipio mladji, koji je u Španiji dočuo za smrt svaka si Tiberija, reče: „Pravo je! tako neka zaglavi svatko, tkogod

počini što slična". I kad je došao u Rim, ne htjede provesti svakovih zakona, koji su za tim išli, da se što prije pomogne biednim stališem. Malo vremena iza toga našli Scipiona jutrom mrtva u postelji. Otaj razoritelj Kartage i Numancije — ne dobi ni javna pogreba...

Čudno bi bilo pripoviedati takove sgode, a ne pomisliti pri tom na ideju pravednosti, koja no traži odmjenu dobra i zla čina. Historija je puna takvih primjera, gdje je za zlim činom sliedila namah odmjena kao grom za bljeskom. To se dade pokazati u svih važnih ma i kako zamršenih pojavih historičnih: poimence pako u propasti raznih naroda i država.

Razumieva se samo sobom, da će se takvom sgodom morati reći i to, kako su takvi narodi i države riešili u drugom pogledu, poglavito pako u pogledu kulturnom, zadaću svoju. Ovo će biti potrebno zato, da si gdjekoj lahkoumni mladić nebi možda pomislio: „Kad je taj narod propasti morao — neću da se za nj zanimam!"

Rokosmo spreda, da ideja pravednosti nalazi svoju kulminaciju u pitanju o smrtnoj kazni. Zdrav nazor i u tom pogledu moći će nedvojbeno historik u mladeži razviti. Poviest ima dosta takovih primjera. Da spomenemo samo odsudu Marije Stuartove, Karla I. englezkoga kralja. Zrinjskoga i Frankopana. Svaki od ovih slučajeva imat će se etički drugačije prosuditi... Historik bi dakle morao poznavati i kazneno pravo? Toliko bi svakako morao znati o pravu, koliko o tom etika uči.

Ali pitanje o emancipaciji valjda se neće moći uporabiti u poviesti? Hoće i ono. Tamo, gdje smo aplicirati mogli pitanje socijalno, ondje će nedvojbeno naći mjesta i pitanje žensko: reć bi da su oba ova pitanja uzko sraštena; oba su proizvod kolizijâ istih etičnih ideja. U državi rimskoj poslie punskih bojeva raste s bogatstvom i razkalašenost mužkaraca

i emancipacija žena . . . U komuni parižkoj igrale su žene veliku ulogu . . . I tako gdje godier žena nije u svom krugu, tu će biti prilike uporabi kolizijâ, kojim je žensko pitanje produktom. Nisu li takvi primjeri: heterstvo u Grka poslie peloponezkoga rata? Gospodstvo maitresa u Francezkoj i drugdje?

Tko da napokon dvoji ob uporabi kolizija vjerskih, političnih i patriotičnih? Ovimi obiluje malo ne svaki viek i svaki narod; one su redovito ljudskom krvi pisane u poviest. Uzmimo samo: kipoborstvo, reformaciju, Bartolovu noć. To su otrovni plodovi sukoba vjerskih. One će imati historik prikazati kao posljedicu prejednostranoga shvaćanja stanovite vjeroizpoviesti, te slabe kulture. Što je bojna poviest Turske nego li strastna ljubav za svoj koran, a biesna mržnja protiva krstu? Što je poviest mnogih križarskih vojna, na primjer onih njemačkih proti polabskim Slavenom, nego li zlobom natopljeno barbarstvo? Zar da te strahote, počinjene pod barjakom tobožnje svete misije, ne budu odmienjene? Turskoj se vidno veće odmjenjuju; a što se Njemačke tiče, mi bismo odmjenu nazrevali već u tom — što ju aždaja prostoga materijalizma i komunizma danas gotovo smrviti i progutati prieti.[24]

Krv i opet krv tražili su politični sukobi. Tko da se ne sjeti bune modre i zelene stranke za Justinijana? Tko li ne sicilijanske večernje za Karla I.? Ovi će se primjeri imati jednako ocieniti, kao i fanatizam vjerski.

U poviesti Švedske imade primjer političnih stranaka, koje okrom toga, što se medjusobno mržahu — mržahu složno još i svoju domovinu. To su stranke kapâ i šeširâ za Ulrike Eleonore. Evo primjera za posvemašni nepatriotizam.

Protivni primjer imademo u Francezkoj u Ivani d' Arc.

Ne zaslužuje li etika dakle ime „praktične filozofije“? O tom više ne može biti dvojbe. Etika proizlazi iz prakse i u praksu se opet vraća, da ju rukovodi. Ali zašto — mogao bi tko pitati — nema knjige o poviesti, koja bi na temelju etike napisana bila? Ili: zašto se poviest u obće s obzirom na etične ideje ne predaje?

Na ta pitanja dobiti ćemo odgovor, ako malo dublje zavirimo u narav navedenih primjera historičnih. Neki od tih primjera su takovi, da se njihov etični tumač neće sudarati s državnimi političnimi načeli, ili će možda s eudajmonističnom naravi pojedinca doći u sukob.

Tako primjerice veoma dvojimo, da će Pruska — akoprem bi uslied školskih propisa svojih morala — da će, rekosmo, ona Austrija i Ruska dozvoliti, da se u naučanju poviesti poljske u njihovih školah naglasi, da je dioba Poljske bila najsramotniji atentat na medjunarodno pravo, koji se ima izpraviti tim — da se djelovom Poljske dade sloboda.*

---

* Da nismo mi jedini, koji tako mislimo, navest ćemo ovdje mnienje trieznoga učenjaka njemačkoga Roberta Mohla, koje se s našim podudara. „Nasilna dioba nekoga naroda — govori on — i samovoljno podredjenje dielova njegovih pod više tudjih država jednako je velika nesreća i nepravda po nj, kao i po čovječanstvo. Strahota čina takova stoji u tom, što se na taj način nikad ne dolazi do mira i što se bieda takva težko kada izravnati dade ... Ništa nije suvišnije, nego li ovdje spomenuti Poljake. Ovi su tragičan primjer nepravdom razcjepkana i tudjim državam podredjena naroda, koji no se vaviek trudi o sjedinjenju i za njim žudi, a valjda — kako se predvidja — toga cilja nikad polučiti neće. Nebi zaista težko dokazati bilo, da pravo i etična dužnost nalažu trim diobenim vlastim, da vrate naprosto nepravdom stečeni posjed; ali nema dvojbe, da se to nikad učiniti neće; pravedno je ipak, da se prizna, da nisu samo vlasti protivne tomu, nego da i veći dio pučanstva dieli njihovo mnienje ... Niemac se sigurno ponositi ne može, kada pomisli, da dvie najveće države njegove udioničtvuju u izvodjenju i podržavanju nepravde; a javno mnienje, koje nije nipošto

Isto tako dvojimo, da bi se u obće koja država slagala s takvom historičnom obukom, koja bi samo i odsudjivala množtvo činâ, koji no su doprinosili k njenom — privremenom — boljku, ali koji su ujedno bili na štetu drugih. A kako bi onda koja država dopustila, da joj se možda s velikih grieha — proreče propast?

Dvojimo napokon i to, da će svatko htjeti svomu narodu krojiti pravdu za nevriedna mu često puti djela: takav je do-

---

priklono Poljakom, stoji u sebičnom protuslovju, dok ono traži ujedinjenje vlastite narodnosti, a pri tom dosta ne cieni tudje pozitivno pravo, pače još povladjuje — kao da se to samo sobom razumie — cjepkanje stranoga naroda. . . U tom upravo stoji biće i pravo naroda da se svako pleme na svoj vlastiti način uzdrži i razvija, a da mu se ne namiće tudji način života, pa ma se on i kako visoko cienio. Nek se „gospodarstvo poljsko“ drži koliko mu drago mrzkim, nek se slobodno i podvaja o sposobnosti Poljakâ za samovladu, nek se konačno narodno potlačivanje seljakâ sramotnim smatra: odatle ipak još ne sliedi, da Niemci i Rusi imadu ikakvu povlast razkomadati i medju se podieliti Poljsku, pa ju tako smetati u osebitosti njenoj. Nepravdu odkloniti, čim se ona uvidi, ostaje dužnostju uzprkos svim manam povriedjenoga i uzprkos vjerojatnosti, da će on uzpostavljeno pravo zlorabiti. Ovim nazorom rugat će se praktični političar. Njemu se čini djetinjasto, vratiti ono malo, što se je stranim otelo, dočim se vlastita izgubljena svojina natrag ne traži. Uzdržanje vlasti njemu je glavna stvar, a medju narodno pravo daje povlast k tomu, te izbrisuje prvobitnu ljagu osvajanja. Ide li se za tobožnjimi višimi ciljevi i kani li se ćudorednim dužnostim pribaviti ciena, onda to znači prosvjetu nositi u pustoš. Tu se ipak pita: je li to sve i zbilja tako „praktično“? Ako se pogleda, na što je dovela, a najpače u Njemačkoj, tobožnja iz faktičnoga života crpljena državnička mudrost: na priezor svega idejalnoga prava i bezuvjetnu tvrdnju pozitivno pravno nastaloga nasilja i svojatanja, onda je dozvoljeno o valjanosti onakova nazora dvojiti. Možda će jednom poviest o tom, što nije samo dužnostju naloženo, već što bi i mudro bilo, drugačije suditi, nego li to sadanji državnici naši i sykofanti njihovi za dobro drže, i nego li to javno mnienje povladjuje.“ (Politik I. 363—364. Tübingen 1862.)

duše bio Herder* — nu Herdera više Njemačka nema; a ne znamo, imadu li ga narodi drugi.

Ovo su velike zapreke pisanju i naučanju poviesti, kako ga etika zahtieva. Narav tih zapreka pretežno je politična: što danas toliko znači kao — neetična. Zato one moraju pasti; jer valja, da etika pobiedi.

Politika ima — velimo s Kantom — postati moralom; a kad se to sbude, onda je i nadošlo doba vječnoga mira. To je doba već Izaija naslućivao, kad no je rekao: „Doći će vrieme, gdje će narodi mačeve pretvoriti u plugove, a koplja

* Plemenštinu Herderovu zasvjedočuju sliedeći redci iz njegove poviesti. „Slaveni — piše on — bijahu dobra srdca, gostoradi, ljubitelji svoje slobode, a neprijatelji razbojstva i grabeža. Sve to ih ne obrani od ugnjetavanja, pače doprinie k njemu. Jer pošto nikad za tim težili nisu, da obladaju svietom, te pošto ne imahu nasliednih ratobornih knezova, a uz to radje plaćahu danak, samo da mogu s mirom obdjelavati svoja zemljišta, to su im mnogi narodi, a ponajviše pako njemački, strašno sgriešili. Već za Karla Velikoga počeše, pod izlikom kršćanskoga poslanstva, ona ugnjetavanja, kojim je očevidno trgovačka korist bila povodom. Junačkim Frankom moralo je dakako povoljnije biti podjarmiti miran, poljodjelstvom i trgovinom baveći se narod, nego li da sami te umjetnosti uče i izvode. Što su Franci počeli, to su nastavili Sasi. U cielih pokrajinah biše Slaveni izkorenjeni ili postadoše nevoljnici, a njihova zemljišta biše podieljena medj biskupe i plemiće. Iztočnu im trgovinu uništiše sjeverni Germani; njihovoj Vineti pripraviše strašan konac Danci, a s njihovimi ostanci postupalo se u Njemačkoj onako, kao što Španjolci postupahu s Peruanci. Zar bi onda čudo bilo, da je nakon stoljetna robovanja i nakon najljućega ogorčenja slavenskih plemena napram njihovim kršćanskim gospodarom i razbojnikom, blagi im značaj spao do himbenosti i okrutnosti? Pa ipak se svuda, a najpače u zemljah, gdje su kakvu takvu slobodu uživala, jošte njihova stara značajka pozna. Po Slavene bijaše nesreća, što si uz miroljubivost i radinost svoju ne mogoše stvoriti trajne uredbe vojne, akoprem im junačtvo u žestokom odporu manjkalo nije; i to, da su s jedne strane došli u doticaj s Niemi, a s druge strane s Tatari i

u srpove“. Možda će do toga časa minuti više vjekova, nego li je minulo od Izaije do danas — od toga se ipak strašiti ne imamo. Vrieme vječnoga mira sigurno je jošte daleko; nu prosvjeta može učiniti, da se ono što prije javi.

Naučanje poviesti neće pri tom imati zadnje uloge; mi se pače tvrditi usudjujemo, da će ono imati jednu od prvih. Neka se samo poviest nauča na temelju etičnih ideja; neka se ovaj čin hvali, a onaj kori, kako već koji zaslužuje; neka se svuda dosljedno iztiče vječna pravda — to sve se neka čini zato: nebi li djeca izpravila ono, što su stari skrivili. Na mladjih ostaje sviet.

Bude li jednom novi naraštaj svakoga naroda uvidio nepravde, što su ih njegovi predji nanieli drugim narodom, onda — čvrsto smo uvjereni — neće više kolebati: bili nepravdu i dalje izvodio ili bi ju izpravio ljubavju i humanitetom; on neće kolebati moći; jer

Tihano božji glas u svakom zvoni,
Tihano . . . ipak čujno . . . te ga goni,
Der to priljubi — onoga se kloni![25]

Kad budu narodi sliedili ovaj glas; kad si budu za medjusobno nanesene nepravde vraćali, što im je najvriednije i najplemenitije — onda su si osjegurali ne samo obstanak nego

---

Mongoli, od kojih su takodjer mnogo trpili i patili. Kolo vremena kreće se ipak neprestano; i pošto Slaveni baš u najljepših predjelih Europe obitavaju, — kad se ovi jednom obrade i trgovinom procvatu, i kad u Europi — a drugačije ni ne može biti — mjesto ratobornosti zavlada zakonost, koja će mirnu radinost i uzajamnost narodâ sve više pospješivati —: onda ćete i vi, nekoč sretna i marljiva slavenska plemena, od duga se sanka prenuti, okova se riešiti i krasne predjele vaše od jadranskoga mora do Karpatâ, od Dona do Mulde svojinom smatrati i u njih vaše stare svetkovine mirna rada i trgovine opet svetkovati moći.“ (Ideen zur Philosophie der Geschichte. Izabranih djela sv. IV. 550—551. Kurzovo izdanje. Hildburghausen 1871.)

i vječni mir. Zato i reče Trendellenburg: „Postepeno usavršenje idejalnoga čovjeka, onoga čovjeka, koji u sebi nosi priliku božju, sbiva se samo uzajamnostju narodâ, koji si najbolja materijalna i intelektualna dobra uzamjence vraćaju; izolirani narodi gromade su naprosto izvrgnute prirodi.[26]

Tako i jest. Samo u takovu slučaju i odnošaju mogu narodi postati čovječanstvom — jednim etičnim kozmom. U svemiru neču se čarobniji sklad, nego li će se čuti u onaj trenutak, kad se svi narodi zagrle kao braća. Kucaji srdaca vasiona čovječanstva biti će najveličanstveniji slavospjev onomu — koji no svemirom upravlja.

Takovu naučanju poviesti, kako smo ga mi u radnji ovoj razvili, imat će se već u nižih školah položiti temelj. Tu će potrebno biti uplesti u čitanke historična štiva i priče izključivo etične tendencije.

Čitanke, koje se sada rabe u tih školah, ne odgovaraju spomenutomu zahtjevu; štiva kao što su: žezlo cara Rudolfa, kapa ovoga, papuča onoga — ne imaju sigurno nikakva etična znamena. Na to bi imali paziti i oni, koji izdaju listove za djecu.

Ne samo niže škole, nego već i domaći uzgoj moći će olahkotiti razvijeno gore naučanje i shvaćanje povjestno. Majka, pripovjedajuć djeci, valja da odabire takve priče, u kojih se ističe ova ili ona etična ideja. U tu svrhu biti će nuždno izdavati sbirke pričâ, koje mogu, nu ne moraju upravo biti sadržaja historičnoga.

U našoj domovini izlazi doduše mnogo sbirkâ; nu lista li čovjek u njih, to opaža, da ga možda ni svaka deseta priča u rečenom pogledu ne zadovoljava. Naši pedagozi, koji svake

godine po koju stotinicu zaslužuju izdavanjem sličnih djela, imali bi svakako više truda ulagati u taj posao. To zahtieva svetost svrhe.

Mnogo toga što se u nas djeci pruža, krije u sebi otrov, koji doduše ne uzrokuje moralnu smrt — ali često moralnu sušicu. Oni, koji svoj duševni rad namjenjuju djeci, moraju prije svega ne samo znati etiku, nego treba, da i sami etični budu. Dokle o tom nismo uvjereni, valja da se sve te duševne mrve, štono će se djeci podati za hranu, prije uzmu na sito i rešeto — jer na mladjih ostaje sviet.

OPAZKE.

Glava prva.

[1] Herbart: Sämmtliche Werke. II. 323. Izdanje Hartensteinovo. Lipsko 1850.

[2] Spinoza: Etika. Izdanje Kirchmanovo. Berlin 1868. Kirchmann: Erläuterungen zu Spinoza's Ethik. Berlin 1869.

[3] Kant: Sämmtliche Werke. VII. 22. Izdanje Hartensteinovo. Lipsko 1867.

[4] Herbart: navedena djela. VIII. 33—73.

[5] Kant: nav. djel. IV. 241.

[6] Lazarus: Ueber die Ideen in der Geschichte. 65. Izdanje drugo. Berlin 1872.

[7] Trendellenburg: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 40. 44. Izdanje drugo. Lipsko 1868.

[8] Herbart: nav. djel. VIII. 74—106.

[9] Lindner: Problem des Glücks. 184—187. Beč 1868.

[10] Lindner: nav. djel. 190.

Glava druga.

[1] Haeckel: Anthropogenie. 706—707. Lipsko 1874.

[2] Haeckel: Natürliche Schöpfungsgeschichte. 33. Izdanje peto. Berlin 1874.

[3] Haeckel: Natürliche Schöpfungsgeschichte. 227.

[4] Haeckel: Natürliche Schöpfungsgeschichte. 252.

[5] Büchner: Stellung des Menschen in der Natur. 230. 232. 247. Lipsko 1869.

[6] Du Bois Reymond: Ueber die Grenzen des Naturerkennens. 32. Izdanje treće. Lipsko 1873.

[7] Du Bois Reymond: Culturgeschichte u. Naturwissenschaft. 34. Lipsko 1878.

[8] Du Bois Reymond: Culturgeschichte u. Naturwissenschaft. 41.

[9] Du Bois Raymond: Culturgeschichte u. Naturwissenschaft. 42.

[10] Kant: nav. djel. VII. 8—11.

[11] Lazarus: nav. djel. 83.

[12] Castelar: Govor od 20. svibnja 1869. 6. Izdanje peto njemačkoga prevoda. Würzburg 1869.

Glava treća.

[1] Kant: nav. djel. VII. 28.

[2] Ihering: Kampf ums Recht. 13. 18. 20. 42. 46. 57. Izdanje četvrto. Beč 1874.

[3] Freytag: Technik des Dramas. 74—90. Lipsko 1863.

[4] Nachlowsky: Allgemeine praktische Philosophie. 324—336. Lipsko 1871.

[5] Trendellenburg: nav. djel. 159.

[6] Holtzendorf: Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe. 290. Berlin 1875.

[7] Trendellenburg: nav. djel. 159.

[8] Holtzendorf: nav. djel. 291.

[9] Holtzendorf: nav. djel. 290.

[10] Holtzendorf: nav. djel. 332.

[11] Holtzendorf: nav. djel. 332.

[12] „Die Presse“ br. 83. g. 1878.

[13] Holtzendorf: nav. djel. 291.

[14] Sbornik zakonâ za g. 1875. 1876. 1877. Pod: „zakon o proračunu“.

[15] Wahlberg: Gesammelte kleinere Schriften. II. 154. Beč 1877.

[16] Lindner: Ideen zur Psychologie der Gesellschaft. 332. Beč 1871.

[17] Oettingen: Moralstatistik. II. 899. Erlangen 1868.

[18] Lecky-Hartpole: Poviest ćudoredja europejskog. II. 306. Jolovitzev njem. prevod. Lipsko 1871.

[19] Dohm: Wissenschaftliche Emancipation der Frau. 67. 179. 181. Berlin 1874.

[20] Michelet: Žena. Spilhagenov njemački prevod.

[21] Mohl: Staatswissenschaften. III. 304. Tübingen 1869.

[22] Roscher: Sistem der Volkswirthschaft. I. 588. Izdanje jedanaesto. Stuttgart 1874.

[23] Lecky-Hartpole: nav. djel. 306.

[24] Nachlowsky: nav. djel. 49.

[25] Mill: Sistem induktivne i deduktivne logike. III. 205. Gomperzov njemački prevod. Lipsko 1873.

[26] Spencer: Uvod u nauk o sociologiji. II. 1—48. Marquardsenov njemački prevod: Internationalna znanstvena bibliotheka sv. XV.

Glava četvrta.

[1] Buckle: Poviest civilizacije englezke. I. 5. Rugeov njemački prevod. Izdanje četvrto. Lipsko 1870.

[2] Droysen: Grundriss der Historik. 54. Izdanje drugo.

[3] Buckle: nav. djel. 133.

[4] Droysen: nav. djel. 54.

[5] Lotze: Mikrokosmus III. 79—80. Izdanje drugo. Lipsko 1872.

[6] Nodilo: Nastupni govor. „Obzor" 1874. br. 259.

[7] Nodilo: Nastupni govor. „Obzor" 1874. br. 259.

[8] Diest[illegible]veg: Wegweiser. III. 32. Essen 1875.

[9] T[illegible]arus: nav. djel. 88.

[10] Roth: Gimnasial-Paedagogik. 251. Stuttgart 1874.

[11] Roth: nav. djel. 254. Sravni: Herbart: Paedagogische Schriften. 1. 617. 61[illegible]d. Raumer: Geschichte der Paedagogik III. 246—256. Nägelsbach: Gimnasial-Paedagogik. 149—155.

[12] Spencer Nauk ob uzgoju. 68. Schulzeov njemački prevod. Jena 1874. Sravni citat iz Huxleya na str. 65—66.

[13] Tyndal: Religija i znanost. 11. Njem. prevod. Hamburg 1874.

[14] Nachlowsky: nav. djel. 49—50.

[15] Held: Staat und Gesellschaft.

[16] Lorenz: Friedrich Christoph Schlosser und über einige Aufgaben und Principien der Geschichtsschreibung. 17. 23. 49. 69. 70. 71. 73. Posebno izdanje. Beč. 1878.

[17] Lorenz: nav. djel. 75. 76. 78.

[18] Lorenz: nav. djel. 27.

[19] Lorenz: nav. djel. 79. 80.

[20] Lorenz: nav. djel. 81.

[21] Beer-Hochegger: Fortschritte des Unterrichtswesens in den Culturstaaten Europas.

[22] Wiese: Verordnungen und Gesetze für die höheren Schulen in Preussen 87.

[23] Wiese: nav. djel. 89—90.

[24] „Deutsche Rundschau“ 1878. V. i VI. „Deutschland und der Socialismus.“

[25] Goethe: Iphigenie auf Tauris.

[26] Trendellenburg: nav. djel. 611.